Snoell.

Finnell.

Katholische Dogmatik

von

Dr. Fr. Brenner.

In drei Bänden.

Dritter Band.

Frankfurt am Main.
Druck und Verlag von Wilh. Ludw. Wesché.
1829.

Specielle Dogmatik

von

Dr. Fr. Brenner.

Zweiter Band.

Mit hoher Ordinariats-Bewilligung.

Frankfurt am Main.
Druck und Verlag von Wilh. Ludw. Weschè.
1829.

Vorwort.

Dieser zweite, resp. dritte Band der katholischen Dogmatik enthält die Lehren von der Erlösung, Gnade, Rechtfertigung und den Sacramenten. Ueber die eigenthümliche Stellung genannter Materien hieher giebt das Werk selbst die nöthigen Aufschlüsse. Bei der Darstellung dieser höchst wichtigen katholischen Wahrheiten war man auch immer darauf bedacht, die neuesten Angriffe dagegen, besonders die des Apostaten Eisenschmid zurückzuweisen, weil dergleichen, von einem katholischen Priester gemacht, in den Augen der Akatholiken, der Unwissenden und Schwachgläubigen einige Bedeutung erhalten dürften.

Mit diesem Bande ist nun das dogmatische Werk geschlossen; nur die Darlegung der Messianischen Weissagungen geht noch ab, welche wir Bd. I. S. 333. für einen besonderen Ort aufbehalten haben: solcher wäre nun hier am Schlusse des dritten Bandes. Damit dieser jedoch eher die Presse verlassen und den Besitzern der früheren Bände zukommen konnte, so wur-

den die messianischen Weissagungen, deren Bearbeitung noch einige Zeit erfordert, bis jetzt hinweggelassen, sollen jedoch als eigner Anhang der Dogmatik bald nachfolgen, und sie so zur Vollständigkeit bringen.

Inhalt.

Seite

Reich Gottes nach seinem zweiten Hauptmomente: der Weihe des Menschengeschlechts.

Reich Gottes in der Idee 1
Reich Gottes in der Wirklichkeit 3

Erlösung. 3

Allgemeinheit der Erlösung 15
Beschränktheit der Erlösung 18
Verschiedenheit der Erlösung 19
Der Tod Jesu, unmittelbare und alleinige Ursache der Sünden-Vergebung 20
Genauere Angabe der durch die Erlösung gesetzten Wirkung . . 25
Zusammenhang des Todes Jesu mit der Sünden-Vergebung nach biblisch-philosophischer Ansicht 28
Genugthuung und Verdienst Christi 36
Ewigkeit der Erlösung 38
Lehre von der Erlösung aus den Schriften des A. B. . . . 40
Erlösung in den religiösen Mythen der alten Welt . . . 41
Practisches Moment dieser Lehre 43

Heils-Früchte der Erlösung.

Gnade Gottes.

Daseyn und Wirksamkeit der Gnade 45
Nothwendigkeit der Gnade 52
Subject der Gnade 58
Motiv der Gnadenspendung 59
Kraft der Gnade 60
Bedingung zur Kraft-Aeußerung der Gnade 60
Verhältniß der Gnade zur Freiheit 61

Seite
Gnaden-Wahl 63
Zeit der Gnadenwirkung und Andauer derselben 71
Wirkung der Gnade 71
Eintheilung der Gnade 72
Heiligmachende Gnade 72
Daseyn dieser Gnade 72
Die Rechtfertigung — die Wirkung dieser Gnade . . . 73
Wesen der Rechtfertigung 73
Ursache der Rechtfertigung und übrigen Gnaden-Spendungen . . 75
Zubereitung des Menschen zum Empfange der Rechtfertigung . . 75
Gewißheit über erlangte Rechtfertigung 78
Andauer, Wachsthum und Verschiedenheit der Rechtfertigung . . 80
Verhältniß der heiligenden Gnade zur vorübergehenden . . . 81
Ordentliche und außerordentliche Mittheilungsweise der Gerechtigkeit 82
Einfluß der Rechtfertigung auf die guten Werke: deren Nothwendigkeit 84
Verdienstlichkeit der im Zustande der Rechtfertigung vollbrachten guten Werke 85
Verknüpfungsgrund der guten Werke und Belohnungen . . . 86
Glaube an Gnade Gottes bei andern Völkern 88
Einfluß der Lehre von der Gnade und den guten Werken auf die Sittlichkeit 89

Zuwendungs-Mittel der Erlösungs-Früchte.

Sacramente.

Taufe 91
Die Taufe, eine Anordnung Christi 91
Die T. eine Handlung und Lehre der Jünger Christi . . . 91
Wesen der Taufe 92
Wirkungen der Taufe 99
Nothwendigkeit der T. zur Erlangung der Seligkeit . . . 111
Verhältniß der T. zu den übrigen Heilsmitteln 117
Die zur Ertheilung der T. fähige Person 117
Die zur Erhaltung der T. fähige Person, ihre Vorbereitung und Verpflichtung 122
Begriff der Taufe 127
Johannes-Taufe 127
Wesen der Johannes-Taufe 128
Die von Johannes Getauften, ihre Vorbereitung und Verpflichtung 128
Zweck und Wirkung der Johannes-Taufe 128
Ursprung der Johannes-Taufe 130
Verhältniß der Johannes- zur Christus-Taufe 132
Taufe im alten Bunde 135
Taufe in den religiösen Mythen des Alterthums 140
Moralische Momente dieser Lehre 142

Seite

Hände-Auflegung zur Vollendung und Bestätigung der Getauften oder Confirmation . . . 142
Diese Hände-Auflegung, eine Thathandlung und Lehre der Apostel . 142
Wesen der Confirmation 143
Wirkung dieser Hände-Auflegung 151
Die zur Ertheilung dieser H. fähige Person 157
Die zum Empfange dieser H. fähige Person und ihre Vorbereitung hiezu 162
Nothwendigkeit dieser Hände-Auflegung 163
Ursprung dieser Hände-Auflegung 164
Begriff der Confirmation 167
Hände-Auflegung im alten Bunde 167
Chrisma tion in der religiösen Mythenwelt der Alten . . . 167
Moralische Momente dieser Lehre 168
Das Geheimniß des Leibes und Blutes Jesu Christi . 169
Einsetzung dieses Geheimnisses von J. Ch. 169
Inhalt der Eucharistie 170
Vergegenwärtigungs-Art des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie 205
Gegenwart Christi in der Eucharistie 216
Wiederholung der Abendmahls-Feier 221
Wesen der Eucharistie-Verrichtung 222
Anfang und Dauer der Gegenwart des Leibes und Blutes J. Ch. in der Eucharistie 230
Die zur Verrichtung der Euch. fähige Person 232
Genuß des Leibes und Blutes Christi; zwei- und ein-gestaltige Communion 233
Die zum Empfange der Euch. fähige Person und ihre Vorbereitung hiezu 240
Oefterer Genuß der Eucharistie 242
Wirkungen dieses Genusses 243
Nothwendigkeit dieses Genusses 246
Die zur Ausspendung der Euch. fähige Person 248
Die Eucharistie ein Sacrament 248
Die Eucharistie ein Opfer 249
Wirklichkeit des Eucharistie-Opfers 249
Nähere Bestimmung des Opfer-Gegenstandes, der Opfer-Handlung und des Opfer-Priesters beim Eucharistie-Opfer 256
Identität und Differenz des Eucharistie- und Kreuz-Opfers . . 258
Begehung des Eucharistie-Opfers, Messe 258
Nothwendigkeit der Opferfeier 259
Minister des Eucharistie-Opfers 260
Antheil am Eucharistie-Opfer 260
Wirkung des Eucharistie-Opfers 261
Subject des Eucharistie-Opfers mit Hinsicht auf diese Wirkungen . 264

Seite
Wirkungsweise des Meßopfers 265
Bedingung zur Erlangung der Opfergnade 266
Verhältniß der Wirkung des Eucharistie-Opfers zu dem des Kreuzopfers 266
Begriff des Eucharistie-Opfers 267
Eucharistie im alten Bunde 268
Bilder der Eucharistie in der religiösen Mythenwelt der Alten . 271
Practisches Moment dieser Lehre 273

Heilige Kranken-Salbung. . . 273

Wesen der Kranken-Salbung 274
Wirkungen der Kranken-Salbung 275
Fortdauer dieser heilsamen Anstalt 279
Die zur Ertheilung der Kranken-Salbung fähige Person . . 283
Die zur Erhaltung dieser Salbung fähige Person und ihre Zubereitung 284
Wiederholung der Kranken-Salbung 286
Nothwendigkeit dieses Heilsmittels 287
Ursprung der Kranken-Salbung 287
Begriff der Kranken-Salbung 288
KrankenSalbung im alten Bunde 288
Kranken-Salbung in der religiösen Mythenwelt der Alten . . 289
Einfluß dieses Heilsmittels auf das sittliche Leben 289

Sünden-Vergebung. . . . 289

Die von Christus seinen Aposteln und ihren Nachfolgern ertheilte Gewalt der Sünden-Vergebung 290
Ausdehnung der Nachlaß-Gewalt 297
Wesen der Sünden-Vergebung 298
Die zur Ertheilung der Sünden-Vergebung fähige Person . . 301
Die zur Erhaltung der Sünden-Vergebung fähige Person . . 304
Bedingungen von Seite der gefallenen Christen zur Erlangung der Sünden-Vergebung 304
Besondere Theile der Buße in Beziehung auf die Sünden-Vergebungs-Anstalt 305
Genauere Darlegung dieser Theile: Reue 306
Das Sünden-Bekenntniß vor den Machthabern der Sünden-Vergebung 311
Materie und Form des Sünden-Bekenntnisses 324
Die Genugthuung 326
Milderung der aufgelegten Sündenstrafen oder Ablaß . . . 337
Vergleichung des ältern Ablaß-Wesens mit dem neuen . . . 342
Verhältniß der Reue, des Bekenntnisses und der Genugthuung zur Sünden-Vergebung 344
Wirkung der Sünden-Vergebung 345
Verhältniß dieser Sünden-Vergebung zu den übrigen Sünden-Vergebungen im Himmelreiche 345

Seite
Nothwendigkeit dieses Heilsmittels 346
Begriff der Sünden-Vergebungs-Anstalt 347
Behalten der Sünden 348
Sünden-Vergebung im alten Bunde 348
Sünden-Vergebung in der religiösen Mythenwelt der Alten . . 351
Practisches Moment dieser Lehre 353
Hände-Auflegung zur Bestellung der Kirchen-Vorsteher. 353
Diese Hände-Auflegung eine Thathandlung der Apostel und ein Gegenstand ihrer Bestimmungen 354
Wesen dieses Bestellungs-Ritus 355
Wirkung dieser Hände-Auflegung 357
Fortdauer dieser Hände-Auflegung und der durch sie gesetzten Wirkung 360
Die zur Ertheilung dieser Hände-Auflegung fähige Person . . 364
Die zur Erhaltung dieser Hände-Auflegung fähige Person . . 366
Ursprung dieser Hände-Auflegung 369
Nothwendigkeit dieser Hände-Auflegung 369
Begriff 369

Weihe zum Diakon.

Wesen dieser Weihe 370
Wirkung 370
Amt der Diakonen 371
Begriff 372

Weihe zum Priester.

Wesen derselben 372
Wirkung 374
Amt der Priester 375
Begriff 375

Weihe zum Bischofe.

Ihr Wesen 375
Wirkung 376
Minister 376
Amt der Bischöfe 377
Begriff 377
Diese Hände-Auflegung im alten Bunde 378
Priesterthum in der religiösen Mythenwelt der Alten . . . 378
Practische Momente dieser Lehre 380

Heiligung der Ehe. . . . 380

Die der Ehe zukommende Gnade 381
Wesen der Ehe-Heiligung 387
Wirkung der Ehe-Heiligung 390
Unauflösbarkeit der Ehe 391
Die zur Heiligung der Ehe fähige Person 434

Seite

Die zum Empfange der ehelichen Heiligung fähigen Personen, und ihre Vorbereitung hiezu 436
Ursprung der Ehe-Heiligung 442
Nothwendigkeit der Ehe-Heiligung 442
Begriff 443
Heiligung der Ehe im A. B. 444
Weihe der Ehe in der religiösen Mythenwelt der Alten . . . 446
Moralische Momente dieser Lehre 447

Allgemeine Lehre von diesen Heilsmitteln. . 448
Schlußbetrachtung 457

Reich Gottes nach seinem zweiten Hauptmomente: der Weihe des Menschengeschlechts.

Reich Gottes in der Idee.

Forderung der Vernunft ist es, daß der Mensch zur möglichst vollkommenen Erkenntniß jener Wahrheiten gelange, welche wegen ihrer Wichtigkeit und Erhabenheit für ihn als vernünftiges Wesen unerläßlich sind, welche, wenn er sie einmal mit Lebendigkeit aufgefaßt hat, erst seinen höheren Charakter offenbaren, und ihn emporheben über das Thier, das nur auf der Erde herumsuchend über den Kreis sinnlicher Wahrnehmungen niemals hinaustritt. Forderung der Vernunft ist es, daß der Mensch den lebendigen, ewigen Urgrund alles Denkens und Seyns nach seinen wundersamen Höhen und Tiefen sich zur Anschauung bringe, und in dieser Anschauung die Welt: die der Geister und die der Materie, sich erkläre und begreiflich mache; oder mit anderen Worten: daß er Gott kennen lerne, und die von ihm erschaffenen Wesen, und ihr Verhältniß zu ihm. Dieß die höhere Gnosis, als das eine Moment des Himmelreichs. Allein, wie schon bemerkt wurde, macht die Vernunft noch eine zweite eben so dringende Forderung an den Menschen: die der Heiligkeit. Er soll nicht nur um das Göttliche wissen, sondern solches wahrhaftig ergreifen, von ihm durchdrungen werden und selbes an sich ausprägen; er soll nicht bloß ein in übersinnlichen Wahrheiten Unterrichteter, sondern auch ein vom himmlischen Geiste Beseelter, ein durch höhere Weihe Gereinigter, gleichsam ein überirdisches Wesen in irdischer Hülle seyn. Weit, unendlich weit steht von diesem Ziele der Mensch in der Erscheinung zurück: derselbe lebt entweder ein Leben in der Sünde, oder schleppt sich in einer mangelhaften Tugend dahin, so daß die Vernunft nirgends einen Abdruck jenes Bildes findet, welches von Gott gemahlt sie in sich aufbewahrt;

daher sehnt sie sich auch noch nach Sünden-Vergebung, nach Reinigung, nach Weihe für den Menschen, und dieß das andere Moment des Himmelreichs, welches als tief begründet noch ganz besonders aus folgenden Betrachtungen erscheint:

1) Der Mensch hat in sich einen unwiderstehlichen Drang, dem Höchsten sich zu nähern und ihm gleich zu werden; er hat eine Sehnsucht nach Vergöttlichung, wenn er zu Gott aufschaut. Wie in der Natur fast Alles nach dem Lichte sich bewegt, darin Leben und Freude suchend, so der Mensch nach der Sonne der Geister.

2) Keiner, der Gott und sich kennen gelernt hat, beruhigt sich mit dem moralischen Zustande, in dem er sich befindet, wenn er auch der beste seyn sollte. Der Eine Paulus spricht hier für Alle: „Ich bin mir zwar Nichts bewußt, aber deßwegen noch nicht gerechtfertigt.“ I. Kor. IV. 4. Es ist sehr merkwürdig, daß gerade jene, die es in der Tugend am weitesten gebracht, die den niederen Menschen abgelegt und jeden Flecken getilgt hatten, der ihnen von der Welt oder ihrer sinnlichen Natur zugekommen war, daß die frömmsten und unschuldigsten Seelen sich von Gott noch himmelweit entfernt hielten, und nichts inniger wünschten, als daß er selbst mit seiner Gnade sich ihnen näherte, und sie an sich zöge.

3) Alle Nationen hatten und haben Sühnungen des Himmels. Nicht aus und durch sich selbst, nicht durch die reuige oder fromme Gesinnung allein, sondern auch noch durch andere Mittel außer ihnen glaubten sie erst mit den Göttern in eine günstige Berührung zu kommen, daher die Gebete, die Reinigungen, die Opfer, überhaupt die Orgien und Mysterien des ganzen Heidenthums.

4) Manchfaltig und ungeheuer sind die Kasteyungen, Bußen und Selbstpeinigungen, die der menschliche Geist erdachte, um die Sünde zu tilgen und das Fleisch zu bändigen. Zwar ist man hier offenbar auf Abwege gerathen, und nicht ächter Religiosität, sondern irriger Schwärmerei müssen dergleichen sonderbare, zuweilen gräßliche Erscheinungen im Gebiethe der Askese zugeschrieben werden; allein sie wurzeln doch in einem allgemeinen, bald mehr bald weniger kräftig sich regenden Menschengefühle von dem Unvermögen, sich vollends rein zu machen von der Sünde, und eine gänzliche Aussöhnung mit Gott zu erwirken.

5) Von jeher haben die größten Weisen sich gesehnt, daß die Himmlischen selbst den Irdischen offenbarten, wie diese in ihre Gunst sich versetzen könnten, eben so sich gesehnt, herausbrechen zu können aus dem Kerker ihres Leibes und näher bei Gott zu seyn, ihn seliger

zu schauen und wahrhaftiger zu genießen, als dieß durch ihre bloße Geistesthätigkeit geschehen kann, wie dieß Alles in ihren Schriften verschiedentlich ausgedrückt ist.

6) Ohne besonderen Beistand der Götter glaubte man nichts Großes, nichts Herrliches ausführen zu können; daher feierliche Anrufung derselben, daher Bitten um ihren Geist, um ihre Kraft, daher öftere Anempfehlungen, daher feierliche Gelübde bei wichtigen Unternehmungen.

Dergleichen aus dem Wesen des Menschen und aus der Geschichte seines Geschlechtes entnommenen Gründe bestimmen nun die Vernunft, zur Vollendung seines religiösen Zustandes auch noch Entsündigung und Weihe von Gott für ihn zu statuiren.

Reich Gottes in der Wirklichkeit.

Dieser Forderung der Vernunft entspricht wieder das durch Christus gestiftete Reich Gottes auf eine solche Art, daß es in dieser Hinsicht nichts mehr zu wünschen übrig läßt. Denn es begreift in sich

1) eine allgemeine Erlösung der Menschheit,
2) bestimmte Mittel zur Entsündigung und Heiligung der Menschen nach ihren manchfaltigen höchsten Bedürfnissen,

worüber die nun folgenden Untersuchungen sich verbreiten werden.

Erlösung.

Daß die Vernunft einer Anstalt Gottes zur Hebung der zwischen ihm und der Menschheit bestehenden Entzweiung entgegen sieht, wurde so eben gezeigt und erweist sich noch weiter aus Folgendem:

An der im Menschen herrschenden Sünde ist zu unterscheiden die böse Gesinnung und ihre Wirkung für den Sünder, oder Schuld und Strafe. Beide bestehen in Beziehung auf das heilige Gesetz und dessen Urheber, oder in Beziehung auf Gott. Dieser hat nemlich einem Jeden das „du sollst" in das Herz geschrieben, hat es laut und oft in die Welt hineingerufen; wer nun unbesonnen und frech genug ist, solchen Imperativ zu übertreten, der versetzt sich nicht nur in Widerstreit mit seinem besseren Selbst, sondern reißt sich auch los von dem, der allein nur Heiligkeit, Friede und Seligkeit gewähren kann; ja er wird von diesem wie gewaltsam zurückgestoßen, indem

das Heilige mit dem Unheiligen, das Gesetz mit der Uebertretung, das Licht mit der Finsterniß sich durchaus nicht einen kann. Daher eigentlich eine doppelte Sündenstrafe, eine innere: das lastende Schuldbewußtseyn und die damit verbundene Unseligkeit; eine äußere: gänzlich verrückte Stellung zu Gott; diese Strafe folget der Schuld eben so natürlich und nothwendig, als Ausdorrung und Tod an dem Zweige, der von dem Saft- und Lebens-vollen Stamme abgerissen ist.

Vergebung der Sünden wäre also Aufhebung dieses Zustandes des Sünders, d. i. Tilgung seiner Schuld und Strafe. Die Tilgung der Schuld kann nur in so ferne Statt finden, als der Mensch die dem Gesetze feindselige Gesinnung und Neigung ablegt, dagegen ein anderes dem Gesetze zusagendes Denken und Wollen aufnimmt, wodurch die vorige Gemüthsverfassung zwar nicht zu einer nie vorhanden gewesenen gemacht aber doch verändert wird. Die Möglichkeit einer solchen Umkehrung durch blos menschliche Kraft mag hier unentschieden bleiben.

Ob aber mit dieser Sinnesänderung auch die Abänderung des Strafzustandes eben so nothwendig verbunden ist, als er unvermeidliche Wirkung der Versündigung war, ob die Sinnesänderung eines vorher mit der Sünde behafteten Wesens schon vermag, den Frieden der Seele zu geben, und die abgerissene Gemeinschaft mit Gott wieder herzustellen, ob also der Mensch gleichsam durch sich selbst die Sündenvergebung erwirkt, möchte nicht so leicht bejahet werden können, denn:

1) der durch die Sünde von Gott Losgerissene ist geistiger Weise todt und in dieser Hinsicht ganz gleich dem physisch Todten. So wie nun dieser nicht selbst sich aufwecken kann, sondern von einem Allmachtsathem angeweht werden muß, so darf man annehmen, daß auch das sittliche Cadaver ein höheres Princip zu seiner Wiederbelebung vonnöthen hat. Oder unter einem andern Bilde: der Sünder ist ein erloschenes Licht, das sich nicht selbst anzündet, sondern durch einen Funken von dem Alllichte wieder angebrannt werden muß.

2) Der Mensch, der sich freiwillig durch seine Bosheit von Gott entfernt hat, verdient auch in dieser Entfernung zu verbleiben: dem allergrößten Frevel gebürt die allergrößte Strafe; wenn nun gleichwohl der Sünder umkehrt, so kann es gar wohl seyn, daß nicht alle seine Verhältnisse auch harmonisch mit ihm umkehren, daß es daher auch jenseits eben so von seiner Freiheit unabhängige Sündenfolgen giebt, als dergleichen hienieden sich einstel-

len; diese müßten daher von dem selbst aufgehoben werden, der sie so angeordnet hat.

3) Das ganze Leben des Menschen soll dem Herrn geweiht, jede seiner Aeußerung soll Verherrlichung Gottes, jeder Augenblick mit seinem Dienste erfüllt seyn. Nun macht die Sünde gewaltige Lücken in diese streng anbefohlene Reihe moralischer Entwickelungen. Diese Lücken kann der Mensch nicht mehr ausfüllen, das Versäumte nicht mehr hereinbringen; denn was er noch weiter thut, thut er aus Pflicht, weßwegen auch Christus sagt: „Wenn ihr Alles gethan habt, was euch befohlen war, so sprechet: wir sind unnütze Knechte; wir haben nur gethan, was wir sollten.“ Luk. XVII. 10. Wie nun der gleichwohl gebesserte aber doch mit Mängeln und Schulden beschwerte Mensch vor Gott gleich einem Gerechten erscheinen, und wie dieser seines Wohlgefallens gewürdigt werden kann; ist nicht einzusehen.

4) Nimmt man noch an, daß der Mensch schon von Natur aus als Sünder vor Gott hingestellt ist, und daß er theils wegen der eigenen Beschaffenheit der sogenannten Erbsünde, theils wegen bestehender Unmöglichkeit einer Besserung hierin diesen Zustand nicht wenden kann, so muß hier die Barmherzigkeit Gottes einschreiten, und durch ein ausserordentliches Mittel der verlornen Menschheit zu Hilfe kommen.

Nach der Offenbarung giebt es wirklich eine Erlösung, d. i. eine dem Menschengeschlechte durch Christi Tod erwirkte Befähigung zur Erlangung der Sünden-Vergebung und des ewigen Lebens, somit eine Einigung Gottes und der von ihm Getrennten durch höhere Vermittelung.

So zeigen dieselbe in den Schriften des N. B.

1) Die Aussagen Christi: „Dieß ist mein Blut, das des neuen Bundes, welches für Viele ausgegossen wird zur Vergebung der Sünden.“ Matth. XXVI. 28. Das Ausgießen des Bluts Christi ist eine Umschreibung seines Todes, dem er sich für Viele unterzieht, um ihnen Vergebung der Sünden zu verschaffen. „So mußte leiden der Christus, und auferstehen aus den Todten am dritten Tage und gepredigt werden in seinem Namen Sinnes-Aenderung und Vergebung der Sünden für alle Völker.“ Luk. XXIV. 47. Auch hier wird Vergebung der Sünden für alle Völker mittelst Sinnes-Aenderung mit dem Tode Christi in Verbindung gesetzt.

2) Die Aussagen der Apostel: „Er (Christus) wurde dahingegeben wegen (διὰ) unseren Vergehungen.“ Röm. IV. 25. „Ich

übergebe euch zuerst, was ich selbst erhielt, daß Christus gestorben ist für (ὑπερ) unsere Sünden nach der Schrift." I. Kor. XV. 3. Paulus rechnet hier die Lehre von dem Tode Christi unter die Anfangslehren (εν προτοις) und beruft sich zugleich auf die Schrift, wie Christus selbst bei Luk. XXIV. 47. gethan hat. „Christus, der sich selbst hingab wegen (περι) unserer Sünden." Gal. I. 4. „In ihm (Christus) haben wir die Auslösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden." Eph. I 7. Vergl. Kol. I. 14. „Christus ward einmal dargebracht, um Vieler Sünden hinweg zu nehmen." Hebr. IX. 28. „Christus selbst hat unsre Sünden hinweggenommen an seinem Leibe am Holze, daß wir den Sünden abgestorben der Gerechtigkeit lebten." I. Petr. II. 24. Diese Stellen wiederholen nur mit geringer Wortänderung den Ausspruch Christi bei Matth. XXV. 26.

Die Sündenvergebung wird aber auch nach ihren beiden oben heraus gehobenen Bestandtheilen dem Tode Jesu zugeschrieben, nemlich:

Einmal als Aufhebung der ewigen Strafe nach seinen eigenen Erklärungen: „Wie Mose erhöhte die Schlange in der Wüste, so muß auch erhöht werden der Sohn des Menschen, daß Jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe; denn so liebte Gott die Welt, daß er seinen Sohn, den Einziggebornen hingab, daß Jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe." Joh. III. 14 — 16. Rettung vom Untergange und Ertheilung des ewigen Lebens ist hier Zweck des Todes Jesu. „Das Brod, welches ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt." Joh. VI. 51. D. h.: Ich gebe meinen Leib dem Tode hin, daß die Welt das Leben erhalte.

Das andremal als Umschaffung des inneren Menschen, als Heiligung und Rechtfertigung somit als Tilgung der Schuld nach folgenden Stellen: „Alle haben gesündigt, und ermangeln des Wohlgefallens Gottes, so daß sie umsonst gerechtfertigt werden durch seine Gnade durch die Erlösung in Christo Jesu." Röm. III. 23. 24. „Christus, da wir noch elend waren, starb zur bestimmten Zeit für die Gottlosen; denn schwerlich wird für einen Schuldlosen Jemand sterben; für einen Rechtschaffenen möchte sich vielleicht Jemand entschließen zu sterben. Aber dadurch hat Gott seine Liebe gegen uns dargestellt, daß, da wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist; um so viel mehr also werden wir nun, ge-

rechtfertigt in seinem Blute, gerettet werden durch ihn vom Zorne; denn wenn wir, da wir Feinde waren, ausgesöhnt sind mit Gott durch den Tod seines Sohnes: werden wir vielmehr als Ausgesöhnte gerettet werden in seinem Leben. — Wie (es) durch eines Einzigen Sündenfall für alle Menschen zur Verurtheilung (kam); so (kam es) durch eines Einzigen Gerechtigkeit zur Rechtfertigung des Lebens. Denn so wie durch den Ungehorsam des Einzigen (als) Sünder dargestellt wurden die Vielen, so werden auch durch den Gehorsam des Einzigen (als) Gerechte dargestellt werden die Vielen. Das Gesetz aber kam dazu, daß voll würde die Vergehung; wo aber voll ward die Sünde, floß über die Gnade, daß, so wie herrschte die Sünde im Tode, so auch die Gnade herrschte durch Rechtfertigung fürs ewige Leben, durch Jesus Christus unsern Herrn." Röm. V. 6 — 11. 18 — 21. „Wenn Jemand in Christus ist, ist er ein neues Geschöpf. Das Alte ist vorübergegangen, sieh! neu ist Alles geworden. Alles aber ist aus Gott, der ausgesöhnt hat uns mit sich durch Jesus Christus. — Denn Jenen, der die Sünde nicht kannte, hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm." II. Kor. V. 17. „Er (Christus) schuf in sich die Zwei (Juden und Heiden) zu einem neuen Menschen, Friede machend, und söhnte aus die beiden in einem Leibe mit Gott durch das Kreuz." Eph. II. 15. 16. „Er (Chr.) hat gesöhnt im Leibe seines Fleisches durch den Tod, euch heilig, unbefleckt und schuldlos vor ihm (Gott) hinzustellen." Kol. I. 22. „Wir sind geheiliget durch das einmalige Opfer des Leibes Jesu Christi. — Ein Opfer vollendete für immer die Geheiligten." Hebr. X. 10. 12.

Es wird aber die Lehre von der durch den Tod Jesu bewirkten Sündenvergebung in den Schriften des N. B. noch verschieden, vorzüglich in folgenden Darstellungsweisen vorgetragen:

1) Christus ist für die Menschen gestorben: „Der gute Hirt läßt seine Seele für die Schaafe; — ich bin der gute Hirt — und lasse meine Seele für die Schaafe." Joh. X. 11. 14. 15. „Dieß ist mein Gebot, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe: eine größere Liebe als diese hat Keiner, daß Jemand seine Seele läßt für seine Freunde." Joh. XV. 12. 13. Seine Seele lassen ist = sterben, für (ὑπερ) Einen sterben = durch seinen Tod einen Andern retten; so sucht der wahre Hirt mit Aufopferung seines Lebens die Schaafe dem Zahne der wilden Thiere zu entreißen. Wenn es Joh. XI. 50. heißt: „Es ist uns zuträglich, daß Ein Mensch sterbe für

das Volk, und nicht die ganze Nation zu Grunde gehe"; so wird hier das „Für" genugsam erklärt: durch den Tod eines Einzigen soll das ganze Volk vom Untergange gerettet werden; wenn daher Christus sagt, daß er für die Seinigen stirbt, so sagt er damit, daß er sie durch seinen Tod von einem Uebel befreit; nun erhellet aus den oben angeführten Texten, daß Christus zur Vergebung der Sünden sein Blut vergossen hat, wie es auch ausdrücklich heißt, daß er für (ὑπερ) die Sünden gestorben ist I. Kor. XV. 3.; es ist also das Sterben für die Seinigen, für uns, für die Menschen, in derselben Bedeutung zu nehmen. Hieher gehört auch Röm. V. 6 — 11. (oben), wo der Satz: Christus ist für uns gestorben, durch das Folgende: wir sind frei vom Zorne Gottes, d. i. von den Sündenstrafen, verdeutlicht wird. Ferner: „Die Liebe Christi treibt uns an, dieses auszusprechen, daß, wenn Einer für Alle gestorben ist, Alle gestorben sind; und er ist für Alle gestorben, daß die Lebenden nicht sich leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt worden ist." II. Kor. V. 14. 15. Dieß kann entweder heißen: Wenn Einer für Alle gestorben ist, so waren Alle dem Tode als Strafe der Sünde preisgegeben, nach Röm. V. 12. flg., oder: so müssen Alle als mit dem Tod Bestrafte, somit von nun an demselben Ueberhobene angesehen werden, so daß sie nun nicht mehr Todte, sondern Lebende sind. — „Es ist besser, daß ihr Gutes thuend, wenn es der Wille Gottes ist, leidet, als Böses thuend, weil auch Christus einmal der Sünden wegen gelitten hat, damit er uns hinführte zu Gott, gestorben dem Leibe nach, zum Leben erweckt dem Geiste nach —". I. Petr. III. 17. 18. Das Leiden Christi ist hier die Todesstrafe, welche er als Gerechter ausgestanden hat für die Ungerechten, denen dadurch der Zutritt zu Gott eröffnet, d. h. das verlorne Wohlgefallen Gottes wieder verschafft worden ist.

2) Christus hat durch seinen Tod die Menschen mit Gott ausgesöhnt. Die beweisenden Stellen Röm. V. 10. II. Kor. V. 17. flg. Eph. II. 15. 16. wurden bereits oben angeführt, denen sich noch anreiht: „Es gefiel Gott, die ganze Fülle in Christus wohnen zu lassen, und durch ihn auszusöhnen Alles mit sich (και δι αυτου αποκαταλλαξαι τα παντα εις αυτον), Friede machend durch das Blut seines Kreuzes, durch ihn (Alles), was auf der Erde und was im Himmel (ist). Auch euch, die ihr einst fremd und Feinde waret durch den Wandel in bösen Thaten, hat er nun gesöhnt im Leibe seines Fleisches durch den Tod, euch heilig, unbefleckt und schuldlos vor ihm (Gott) hinzustellen, wenn ihr anders

im Glauben gegründet und standhaft bleibet." Kol. I. 19 — 23. Aussöhnen, καταλασσειν, findet bei streitenden, feindseligen Partheyen Statt, indem sie friedliche Gesinnungen gegen einander annehmen, und den Kampf beendigen. In Beziehung auf Gott kann es nur anthropopathisch gebraucht werden. Der Mensch wird mit Gott versöhnt heißt: er hat Gott nicht mehr als Gegner oder strafenden Richter zu fürchten; oder nach Paulus Ausdruck bei Kol. I. 21.: er ist Gott nicht mehr fremde und feind, und II. Kor. V. 18.: Gott rechnet ihm die Sünde nicht an.

3) Christus hat durch sein Blut die Menschen von den Sünden gereiniget: „Christus, welcher sich selbst hingegeben hat für uns, daß er uns befreite von jedem Unrechte, und sich reinigte ein geweihtes Volk, strebend nach guten Werken." Tit. II. 14. „Das Blut Jesu Christi reiniget uns von jeder Sünde." I. Joh. I. 7. „Jesus Christus liebte und wusch uns von unseren Sünden durch sein Blut." Offenb. I. 5. Bildlicher Weise ist hier die Sünde als ein Flecken dargestellt, der den Menschen verunstaltet, wider ihn Gottes Mißfallen erregt, aber durch das Blut Christi hinweggewaschen wird. Nach dem Vorhergegangenen ist das Bild leicht zu deuten.

4) Christus ließ sich für die Menschen als Sträfling behandeln: „Jenen, der die Sünde nicht kannte, hat er (Gott) für uns zur Sünde gemacht; damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm." II. Kor. V. 21. „Christus befreite uns vom Fluche des Gesetzes, indem er für uns Fluch geworden ist; denn es steht geschrieben, verflucht ist jeder, der am Holze hängt." Gal. III. 13. καταρα bedeutet Fluch, ferner Strafe, daher Fluch des Gesetzes = Strafe des Gesetzes, dann Jemanden, der den Fluch, die Strafe trägt. Christus ist für uns Fluch geworden, heißt also: Christus ließ sich als Verfluchten, als Verurtheilten behandeln, damit wir von dem Fluche und der Strafe befreit würden.

5) Christus hat sich als Lösegeld für die Menschen dargegeben: „Der Sohn des Menschen ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um selbst zu dienen und zu geben seine Seele als Lösegeld für Viele." Matth. XX. 28. „Ihr seyd durch einen großen Preis erkauft." I. Kor. VI. 20. VII. 23. „Jesus Christus, der sich hingab als Lösegeld für Alle." I. Tim. II. 6. λυτρον, αντιλυτρον: Lösegeld, τιμη: Preis, ist Geld oder sonst eine Sache von Werth, die zur Auslösung oder Verschaffung eines Gegenstandes gegeben wird; so konnte sich Jemand II. Mos. XXI. 30. durch ein

Lösegeld vom Tode loskaufen, also sich von der Todesstrafe befreien. Hienach heißt der Satz: Jesus hat sich als Lösegeld für uns hingegeben = Er hat uns durch seinen Tod vom Verderben befreit. Daher dann das ἀπολυτρευειν: Auslösen, ἀγοραζειν: Loskaufen, und die Ἀπολυτρωσις: Auslösung: d. i. Befreiung durch Christus von Schuld und Strafe: „In ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden." Eph. I. 7. „Christus ging durch sein eigenes Blut Einmal in das Heiligthum, eine ewige Erlösung erfindend." Hebr. IX. 12. „Wisset, daß ihr nicht durch zerstörliche (Dinge): Gold oder Silber, losgekauft seyd aus eurem nichtswürdigen von den Vätern überkommenen Wandel, sondern durch das theure Blut Christi, als eines reinen und unbefleckten Lammes." I. Petr. I. 18. 19. „Ich sah — in der Mitte ein Lämmlein stehen, wie geschlachtet — und sie sangen: — Du wurdest geschlachtet, und erkaufteſt uns Gott in deinem Blute." Offenb. V. 6. 9.

6) Christus hat sich für die Menschen aufgeopfert: „Wandelt in Liebe, wie auch Christus uns geliebt und sich selbst als Gabe und Opfer für uns Gott zum lieblichen Wohlgeruche dargebracht hat". Eph. V. 2. „Christus hat nicht an jedem Tage nöthig, wie die hohen Priester, zuerst für seine eigene Sünden Opfer zu bringen, dann für die des Volkes; denn dieß hat er Einmal gethan, sich selbst aufopfernd". Hebr. VII. 27. „Wenn das Blut der Stiere und Böcke und die Asche der Kuh, besprengend die Unreinen, heiliget nach des Fleisches Reinigkeit; um so viel mehr wird das Blut Christi, welcher durch ewigen Geist sich selbst unbefleckt Gott dargebracht hat, reinigen euer Gewissen von todten Werken, um zu dienen dem lebendigen Gott". IX. 13. 14. „Christus wurde einmal geopfert, um Vieler Sünden hinwegzunehmen". Vs. 28. „Wir sind geheiliget durch das einmalige Opfer des Leibes Jesu Christi; und zwar jeder Priester steht täglich den heiligen Dienst besorgend, und dieselben Opfer öfters darbringend, welche keineswegs vermögen, Sünden hinwegzunehmen; dieser aber brachte ein einziges Opfer für die Sünden dar, und sitzt nun zur Rechten Gottes — denn Ein Opfer vollendete für immer die Geheiligten. Es bezeugt uns dieß aber auch der heil. Geist nach dem Ausspruche: dieß ist der Bund, den ich mache mit ihnen nach jenen Tagen, spricht der Herr: ich lege meine Gesetze in ihre Herzen, und in ihre Gemüther werd' ich sie schreiben, und ihrer Sünden und Ungerechtigkeiten werd ich nicht mehr gedenken. Wo aber die Nach-

lassung dieser, da ist kein Opfer mehr für die Sünden (nöthig)". X. 10 — 19. Man sieht aus diesen Stellen, daß der Ausdruck: sich als Opfer darbringen, dem levitischen Opferdienste entnommen ist. Durch Darbringen des Sühnopfers wurden die Israeliten von ihren Sünden gereiniget, wie dieses besonders am großen Versöhnungs-Tage geschah III. Mos. XVI. Christus, sich dem Tode hingebend, ist auch ein solches Opfer, durch welches das ganze Menschengeschlecht von seinen Sünden gereinigt wird. Wenn aber im A. B. nur eine äußere, körperliche Reinigung bewirkt ward, nach dem: das Blut der Stiere und Böcke heiliget nach des Fleisches Reinigkeit, so reinigt Christi Blut das Gewissen von todten Werken, d. i. von solchen, durch deren Berührung die Seele unrein wird, wie der Körper durch die Berührung eines Leichnames, daher von Sünden, giebt somit innere Reinigung vor Gott, daß er der Sünden und Ungerechtigkeiten nicht mehr gedenket. Wer nemlich bei den Israeliten an dem Versöhnungsopfer Antheil nahm, der ward äußerlich und sichtbarer Weise in den theokratischen Staat wieder aufgenommen, da er zuvor durch mancherlei gesetzwidrige Handlungen sich von demselben gleichsam ausgeschlossen hatte; es war dieses eine wiederholte äußere Einweihung des Volk.s in das errichtete Priesterreich. Am allgemeinen Versöhnungsfeste wurde der Priester, die gesammte Gemeinde, das Heiligthum, das Versammlungszelt und der Altar durch das Schuldopfer ausgesöhnt, gereinigt, zum Dienste Jehovas wieder tauglich gemacht III. Mos. XVI. 33. Eben so befreiten die übrigen Lustrationen und Sündopfer von bürgerlichen und göttlichen Strafen. Diejenigen, welche durch Berührung einer Leiche unrein, d. i. ausser gesellschaftlichen Umgang mit Andern gesetzt waren, wurden durch das Reinigungs-Wasser, welches mit der Asche der verbrannten rothen Kuh als eines Sündopfers vermischt war, wieder entsündigt; d. i. vom Banne befreit IV. Mos. XIX. Aehnliche Wirkungen werden auch sonst in der alten Geschichte den Opfern zugedacht: nach I. Sam. III. 14. soll die Vergehung des Hauses Helis nicht versöhnt (die angedrohte Strafe abgewandt) werden, weder durch Opfer noch Speisopfer. Da die Philister, während dem sie die Bundeslade hatten, mit Plagen heimgesucht wurden, sprachen sie: „Welches ist das Schuldopfer, das wir dem Gott Israels bezahlen sollen?" und sie bestimmten fünf goldene Mäuse, um durch dieses Opfer die Endigung der Plagen zu erwirken I. Sam. VI. 4. David baute Jehova einen Altar, und opferte, Brandopfer, und Freuden-

opfer, und Jehova ward versöhnt dem Lande; und der Plage ward gewehrt in Israel." II. Sam. XXIV. 25. Wie nun solche Opfer äußere Reinigung, bürgerliche Immunität und Abwendung zeitlicher Strafen zur Folge hatten, so verschaffte das Opfer Christi innere Reinigung, geistige Freiheit und Aufhebung ewiger Strafen, worin nun auch der Vorzug dieses vor jenem besteht. — Ausserdem heißt „sich für einen Andern aufopfern" gewöhnlich so viel als: sich gewissen Unannehmlichkeiten ja selbst dem Tode unterziehen, um einen Andern vom Untergange zu retten. Man kann auch hievon leicht die Anwendung auf das Opfer Christi machen.

Das Erwiesene wird nun auch noch durch einige Benennungen bestättigt, welche in Beziehung auf die eben erklärten Redeweisen von Christus vorkommen; sie sind

1) Hoher Priester, *Αρχιερευς*: „Deßwegen mußte er (Christus) nach Allen den Brüdern gleich werden, damit er barmherzig würde und ein getreuer hoher Priester vor Gott, um zu versöhnen die Sünden des Volks". Hebr. II. 17. „Da wir nun haben einen großen hohen Priester, der hindurch gegangen ist die Himmel, Jesus, den Sohn Gottes; so laßt uns festhalten an dem Bekenntnisse". IV. 14. „Vollendet ward er Allen, die ihm gehorchen, eine Ursache des ewigen Heils, er, welcher genannt ist von Gott hoher Priester nach der Ordnung Melchisedeks". V. 10. „Dieser (Christus), da er bleibt in Ewigkeit, hat ein nicht vorübergehendes Priesterthum, daher er auch für allzeit retten kann, die durch ihn zu Gott kommen, indem er immerfort lebt, um sich ihrer anzunehmen. Deßwegen gehörte uns ein hoher Priester, der heilig, unschuldig, unbefleckt, abgesondert von den Sündern und erhaben über die Himmel war, der nicht mit jedem Tage nöthig hat, wie die hohen Priester, zuerst für seine eigenen Sünden Opfer darzubringen, dann für die des Volks; denn dieß hat er einmal gethan, indem er sich selbst opferte". VIII. 24—28. „Da Christus gekommen ist, der hohe Priester zukünftiger Güter; ist er durch eine größere und vollkommenere Hütte, nicht von Händen gemacht, auch nicht durch das Blut der Böcke und Kälber, sondern durch sein eigenes Blut eingegangen Einmal in das Heilige, eine ewige Erlösung erfindend". IX. 11—15. In dem Briefe an die Hebräer wird Christus mit den hohen Priestern des A. B. in Parallele gesetzt, und gezeigt, daß er sie sowohl nach ihrer Berufung und Anstellung V. 5. 6., als nach ihrer Abkunft VII. 16. 23. 24., als nach ihrem Amte und dessen Wirksamkeit IX. 11 — 15. weit übertrifft. Was besonders das Letzte angeht, so hat er durch sein Selbstopfer

Das wahrhaft und innerlich bewirkt, was die jüdischen Priester durch die Thieropfer nur äußerlich und bildlich thaten, nemlich die Aussöhnung des Volkes mit Gott.

2) Mittler, Μεσιτης: „Ein Gott und Ein Mittler Gottes und der Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich hingab als Lösegeld für Alle". I. Tim. II. 5. „Ihm (Christus) ist ein um so vortrefflicheres priesterliches Amt zu Theil geworden, um so eines besseren Bundes Mittler er ist". Hebr. VIII. 6. „Und deßwegen ist er eines neuen Bundes Mittler, damit nach eingetretenem Tode zur Erlösung der Vergehungen im ersten Bunde, die Berufenen die Verheißung des ewigen Erbtheiles erhielten". IX. 15. „Ihr kamet — zum Mittler eines neuen Bundes Jesus, und zum Blute der Reinignng, welches besser spricht als das des Abels". XII. 24. Mittler ist derjenige, welcher feindselige Partheien mit einander aussöhnt; Christus, seines Todes wegen, Mittler zwischen Gott und den Menschen heißend, hat also beide durch eben diesen Tod mit einander versöhnt, und heißend Mittler eines N. B., hat er neue Freundschafts-Verhältnisse zwischen den Getrenntgewesenen angeknüpft und befestigt.

3) Retter, Beglücker, Heiland. Σωτηρ, Ιησους, יְהוֹשֻׁעַ, abgekürzt: יֵשׁוּעַ: „und du wirst nennen seinen Namen Jesus, denn er wird retten (σωσει) sein Volk von seinen Sünden". Matth. I. 21. „Es ist euch heute geboren ein Retter, welcher ist Christus, Herr". Luk. II. 11. Die Samaritanen sagen von Christus: „daß er wahrhaftig ist der Heiland der Welt, der Christus". Joh. IV. 42. „Der Gott unserer Väter hat auferweckt Jesus, den ihr ans Holz geheftet, umgebracht habt; diesen hat Gott als Anführer und Retter erhoben durch seine Rechte, um zu geben Sinnesänderung den Israeliten, und Sündennachlaß". Apg. V. 30. 31. „— Erwartend die künftige Seligkeit und die herrliche Erscheinung des großen Gottes und unseres Retters Jesus Christus, der sich selbst für uns hingegeben hat, daß er uns erlöste von jedem Unrecht, und sich reinigte ein eigenes Volk, welches nach guten Werken strebt". Tit. II. 13. 14. Den Namen Σωτηρ, der eigentlich einen Retter, Beglücker, Befreier bedeutet, trägt Christus gewiß vorzüglich deßwegen, weil er durch seinen Tod das Menschengeschlecht von den Strafen der Sünde befreite, obgleich er ihn auch nach seinem ganzen Leben und Wirken verdient, wie dieses Wort auch einen weiteren Sinn hat, und von andern für die Menschheit verdienten Personen gebraucht werden kann. Profanscribenten benennen damit Fürsten, Helden,

Aerzte; in den Schriften des N. B. wird es auch von Gott ausgesagt, Luk. I. 47. I. Tim. I. 1. — Daher nun die Σωτηρια, Rettung, Erhaltung, Beglückung, Heil, zwar ebenfalls von weiter Bedeutung, und in den Schriften des N. B. verschieden gebraucht, doch auch zuweilen ganz besonders die Erlösung ausdrückend: „Der Urheber des Heils (αρχηγος της σωτηριας) mußte durch Leiden vollendet werden". Hebr. II. 10. Daher das ganze Christenthum eine Lehre, eine Bothschaft des Heils, ευαγγελιον της σωτηριας, Eph. I. 13.

Die Väter:

Ignatius. »(Christus) propter vos mortuus est, ut credentes in mortem ipsius mori effugiatis« [1]).

Polykarp. »(Christus) sustulit peccata nostra in corpore suo super lignum, qui peccatum non fecit —. Propter nos omnia sustinuit, ut vivamus in ipso« [2]).

Justin. »Homo factus secundum Patris voluntatem pro eorum salute, qui illi credunt, et pro nihilo haberi et pati sustinuit, ut mortuus ac resurgens mortem vinceret« [3]).

Irenäus. »Verbum potens et homo verus sanguine suo rationabiliter redimens nos redemptionem semet ipsum dedit pro his, qui in captivitatem ducti sunt« [4]).

Origenes. »Sanguis Christi tam pretiosus fuit, ut solus pro omnium redemptione sufficeret« [5]).

Tertullian. «Christus in carnem ex carne nasci habebat, ut nativitatem nostram nativitate sua reformaret, atque ita etiam mortem nostram morte sua dissolveret« [6]).

Cyprian. »Hanc gratiam Christus impertit, hoc munus misericordiae suae tribuit, subigendo mortem trophaeo crucis, redimendo credentem pretio sanguinis sui, reconciliando hominem Deo Patri, vivificando mortalem regeneratione coelesti« [7]).

Hilarius. »Redemit nos, cum se pro peccatis nostris dedit, redemit nos per sanguinem suum, per passionem suam, per mortem suam, per resurrectionem suam: haec magna vitae nostrae pretia sunt« [8]).

Ambrosius. »Nullius sanguis profuit, sicut sanguis Christi: neque enim redimere potuit sanguis prophetarum, ne-

---

[1]) Epist. ad Trall. C. 2.
[2]) Epist. ad Philip. C. 8.
[3]) Apol. I. C. 63.
[4]) Adv. haer. L. V. C. 1.
[5]) L. II. in epist. ad Rom.
[6]) Adv. Marcion. L. III. C. 9.
[7]) Cont. Demetrian.
[8]) Tract. in Ps. CXXXV. Lit. 15.

que redemit nos Petrus aut Paulus; solus ille redimere morte sua nos potuit, qui et Deus est et homo, quod, qui purus homo fuisset, nunquam valuisset« [1]).

Die Kirche auf dem Concilium Nicaenum I. a. 325. »Credimus — in Jesum Christum, qui propter nos homines et propter nostram salutem (δι ἡμας τους ανθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν) descendit de coelis, et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria virgine et homo factus est, crucifixus etiam pro nobis (ὑπερ ἡμων) sub Pontio Pilato, passus et sepultus est« [2]). Kürzer sagt das Symbolum Athanasianum *): »Christus, qui passus est pro salute nostra«. Das Concil von Trient erklärt: »Ad justificationis doctrinam probe et sincere intelligendam oportere, ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod, cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, facti immundi, et, ut Apostolus inquit: natura filii irae, usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam literam legis Moysi inde liberari aut surgere possent. — Quo factum est, ut coelestis Pater Christum Jesum, filium suum — ad homines miserit, ut Judaeos, qui sub lege erant, redimeret, et gentes, quae non sectabantur justitiam, justitiam apprehenderent atque omnes adoptionem filiorum reciperent; hunc proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius pro peccatis nostris, non solum autem pro nostris, sed etiam pro totius mundi« [3]).

Allgemeinheit der Erlösung.

Nach den bereits erklärten Schrift-Stellen ist die durch den Tod Jesu erwirkte Sündenvergebung eine allgemeine: sich erstreckend

1) Rücksichtlich des Subjects auf alle Menschen: „Alle haben gesündigt —" Röm. III. 23. 34. (S. 6). „Wenn Einer für Alle gestorben ist —" II. Kor. V. 14. (S. 8). „Er hat gemacht Zwei (Juden und Heiden) zu einem Volke — und söhnte aus die Beiden —" Eph. II. 11—19. „Er (Christus) ist die Sühne für

[1]) In C. VII. Luc. [2]) Expos. fid. Nic.

*) Das Symb. Apost., nur des Leidens und Sterbens Christi gedenkend, giebt gerade dadurch die Wichtigkeit seines Todes zu erkennen.

[3]) Sess. VI. de Justific. C. 1 et 2.

unsre Sünden, aber nicht nur für unsre allein, sondern auch für die der ganzen Welt". I. Joh. II. 2. „Gott hat uns kund gethan das Geheimniß seines Willens, Alles zu vereinigen (ἀνακεφαλαιώσασθαι, Vulg. instaurare) in Christus, was im Himmel und was auf Erden ist". Eph. I. 10. „Es gefiel Gott, durch Christus auszusöhnen Alles — was auf der Erde und was im Himmel ist". Kol. I. 20. In beiden letzten Stellen scheint die Erlösung auch auf die Bewohner der übersinnlichen Welt ausgedehnt zu werden, womit man alsdann dem Einwurfe begegnen könnte, daß Gottes größtes Wunder wohl nicht bloß für einen Punct des Universums geschehen ist; allein durch das „Alles im Himmel" werden weder die vor Christus Verstorbenen, denen ein anderer Aufenthaltsort von der Schrift angewiesen ist, noch die Engel verstanden, von denen Paulus ausdrücklich bemerkt, daß sie in der Erlösungs-Anstalt nicht mit einbegriffen sind, noch andere vernünftige Wesen, von deren Daseyn die Offenbarung ganz schweigt; sondern obige Redensarten drücken nur die Vereinigung der Irdischen mit den Himmlischen, der Menschen mit Gott und den reinen Geistern durch Christus aus. Wenn man übrigens den Menschen nach seinem vortrefflichen, unsterblichen Wesen, die Erde als die Pflanzschule der für höhere Welten zu entwickelnden Geschöpfe und die unendliche Liebe Gottes betrachtet, vor welchem Nichts groß und Nichts klein ist, so kann auch der berührte Einwurf nicht mehr Platz greifen.

2) Rücksichtlich des Objects auf alle Sünden: „Das Blut Christi reiniget uns von jeder Sünde: απο πασης ἁμαρτιας". I. Joh. I. 7. Das Wort „Sünde" kommt auch in den übrigen schon angeführten Texten ohne alle Beschränkung vor.

Hievon scheint abzuweichen: „ — in Christus, den gesetzt hat Gott als Sühnopfer durch den Glauben in seinem Blute — wegen Nachlassung der vorhergegangenen (των προγεγονοτων) Sünden." Röm. III. 24. 25. Ferner Hebr. IX. 15. oben S. 13. Allein der Apostel zu Neubekehrten sprechend kann wohl nur ihres ehehinnigen Sünden-Zustandes gedenken, indem solcher für die ganze Zukunft abgethan seyn soll; doch Johannes schreibt an vollendete Christen: „Kinder! dieß schreib ich euch, damit ihr nicht sündigt; und wenn Jemand sündigt, so haben wir einen Vertreter bei dem Vater: Jesus Christus den Gerechten, und dieser ist Sühne für unsre Sünden, aber nicht allein für die unsrigen, sondern auch für die der ganzen Welt". I. Joh. II. 1. 2. Demnach sind nicht nur die vor dem Tode Jesu geschehenen, sondern auch die nach demsel-

den fortwährend begangen werdenden Sünden Gegenstand seiner aussöhnenden Kraft, insbesondere aber die durch die ganze Menschheit hindurchgedrungene Sünde und Strafe Adams, wie solches Röm. V. 15 — 20. ausdrücklich gesagt und auch daher zu entnehmen ist, weil Christus für Alle sich dahingegeben hat, somit auch für Kinder, für Fromme und Heilige, welche, geringe Fehler abgerechnet, wohl nur wegen der von Adam auf sie gekommene Unheiligkeit einer Reinigung bedürfen.

3) Rücksichtlich der Zeit auf alle Zeiten: „Christus ging durch sein eigenes Blut Einmal in das Heiligthum, eine ewige Erlösung erfindend. — Nicht daß er öfters sich selbst opferte, wie der Hohepriester eintritt in das Heilige jährlich mit fremdem Blute, sonst müßte er öfters leiden vom Anfange der Welt; jetzt aber ist er Einmal am Ende der Zeiten zur Vergebung der Sünde durch sein eigenes Opfer erschienen". Hebr. IX. 12. 25. 26. „Er aber, weil er bleibt in Ewigkeit, hat ein nicht vorüber gehendes Priesterthum, daher er auch retten kann für immer die durch ihn zu Gott kommen, immer lebend, um für sie sich zu verwenden —." Hebr. VII. 24. 25. Der Beisatz: „um für sie sich zu verwenden, εις το εντυγχανειν υπερ αυτων" sagt auf menschliche Weise, daß vermöge des Erlösungstodes Jesu die Menschen fortwährend Begnadigung von Gott erlangen. Derselbe Ausdruck kommt noch vor Röm. VIII. 34. Vergl. I. Joh. II. 1. Dagegen heißt es wieder in demselben Briefe: „Wenn wir freiwillig sündigen, nach der Annahme der Erkenntniß der Wahrheit, so ist kein Opfer für die Sünde mehr übrig, wohl aber ein schreckliches künftiges Gericht —". Hebr. X. 26. 27. Man sieht aber sogleich ein, daß hier nur entweder vom gänzlichen Abfalle vom Christenthume und vom Beharren im Unglauben, oder von einem vorsätzlichen muthwilligen (εκουσιως) Sündigen die Rede seyn kann, wobei auf eine wahre Sinnesänderung nicht mehr zu hoffen ist, weil ausserdem diese Stelle mit vielen anderen im Widerspruche stehen würde.

Die Väter lehren eben so die Allgemeinheit der Erlösung: sieh oben Irenäus, Origenes, Tertullian. Hinsichtlich des Subjects sagt Augustin von den Frommen im A. B., ihnen sey Christus gezeigt worden, „ut ita ipsi per fidem futurae passionis ejus, sicut nos per fidem praeteritae salvi fierent" [1]). So auch Hilarius [2]). Hiemit steht die Höllenfahrt Christi in Ver-

[1]) Confess. L. X. C. 43. [2]) Tract. in CXVIII. Ps. Lit. 20.

bindung (Sieh B. II. S. 178 flg.). Origenes [1]) dehnt die Wirkung des Todes Jesu noch auf andere vernünftige Wesen, z. B. auf die Engel, worin ihm manche andere Lehrer folgen, oder auf die Gestirne, und Gregor von Nyssa auch auf den Teufel aus. Noch nennen die Väter die Erbsünde als vorzügliches Object der Erlösung; so Irenäus oben S. 14. Gregor Naz. Rationem, legem, Prophetas, ipsas etiam Christi perpessiones, per quas omnes reformati sumus, nullo penitus excepto, qui eidem Adamo participavimus, et a serpente decepti, et per peccatum morte affecti, ac per coelestem Adamum saluti restituti, atque ad vitae lignum, unde exciderамus per ignominiae lignum, revocati sumus«. Tertullian: oben S. 14. Cyprian: »Hominis filius fieri voluit (filius Dei), ut nos Dei filios faceret. Humiliavit se, ut populum, qui prius jacebat, erigeret. Vulneratus est, ut vulnera nostra curaret. Servivit, ut ad libertatem servientes extraheret. Mori sustinuit, ut imortalitatem mortalibus exhiberet. — Cum Dominus adveniens sanasset illa, quae Adam portaverat vulnera, et venena serpentis antiqua curasset, legem dedit sano et praecepit, ne ultra jam peccaret, nequid peccanti gravius eveniret. — Nec haberet, quid fragilitatis humanae infirmitas atque imbecillitas faceret, nisi iterum pietas divina subveniens — viam quandam tuendae salutis aperiret, ut sordes postmodum, quascunque contrahimus, eleemosynis abluamus. Loquitur in scripturis divinis Spiritus s. et dicit: eleemosynis et fide delicta purgantur; non utique illa delicta, quae fuerunt ante contracta, nam illa Christi sanguine et sanctificatione purgantur« [2]).

Die Kirche führt in der obigen Erklärung des Trienter Concils Juden und Heiden als das Subject, die Verunheiligung durch Adam und die Sünden der ganzen Welt als das Object der Erlösung auf.

Beschränktheit der Erlösung.

So allgemein die Erlösung in den vorausgegangenen Stellen ausgesprochen ist, so wird sie in andern doch wieder hinsichtlich des Subjects sehr beschränkt.

[1]) Cont. Cels. L. II. u. VII. Comment. in Joan.

[2]) L. de opere et eleemosyn.

1) Jesus selbst sagt, daß nur für seine Apostel und für Viele sein Blut zur Vergebung der Sünden ausgegossen werde.

2) Paulus läßt die Erlösung nur den zum ewigen Erbe Berufenen Hebr. IX. 15., nach Vs. 28. Vielen, und den Kolossern nur unter der Bedingung ihres standhaften Verbleibens im Glauben Kol. I. 22. zukommen; den Korinthiern aber schreibt er: „Laßt euch aussöhnen mit Gott! καταλλαγητε τω θεω" II. Kor. V. 20., wodurch er die zuvor Vs. 19. ausgesprochene Sühne der Welt nur auf Jene einschränket, welche sich wollen versöhnen lassen.

3) Dasselbe Evangelium, welches die allgemeine Rettung verkündet, erklärt auch bestimmt und öfters, daß Mehrere verloren gehen werden.

Verschiedenheit der Erlösung.

Der scheinbare Widerspruch einer allgemeinen und doch wieder besonderen Erlösung wird durch Unterscheidung derselben in eine ob- und subjective, in eine zur Ergreifung hingestellte, und in eine wirklich ergriffene, in eine von Gott dargebothene und in eine von den Menschen aufgenommene gehoben. Die objective Erlösung ist nemlich die durch Christi Tod dem sündigen Geschlechte zuwegegebrachte Versöhnlichkeit, die zur Rettung der Verlornen geöffnete Zufluchtsstätte, und kommt als solche Allen gleichmäßig zu, so daß Jeder mit Gott sich aussöhnen, Jeder zur Zufluchtsstätte fliehen kann; wenn nun Jemand wirklich auf dem vorgezeichneten Wege dem Asyle zueilt, wenn Jemand wirklich die Bedingungen erfüllt, unter welchem ihm die Aussöhnung zugesichert ist, so wird bei einem Solchen die Erlösung die subjective, die angeeignete, somit die auf ein bestimmtes Individuum beschränkte. Man kann sich die Sache sehr wohl unter dem Bilde eines Amnestie-Edicts vorstellen, das zwar allen Verirrten die Verzeihung anbiethet, welche jedoch nur diejenigen erhalten, die von dem Gnadenbriefe den vorgeschriebenen Gebrauch machen. Hienach giebt es nun allerdings eine allgemeine und eine besondere Erlösung; ja man kann sogar sagen, daß nicht Alle, sondern nur Einige erlöst, ja: daß die Menschen erlöst und nicht erlöst sind, je nachdem man obigen Unterschied in Anwendung bringt. Eine genaue Festistellung und Bezeichnung der Begriffe beugt hier jedem Mißverstande vor, weßwegen die subjective Erlösung sehr wohl die Rechtfertigung heißen könnte, worüber das Nöthige weiter unten nachfolgen wird. Die Einwendung, daß

nach solcher Ansicht die Wirkung des Todes Jesu nichts weiter als eine bloße Möglichkeit der Rettung, somit Etwas ohne Realität und Gehalt ist, hebt sich dadurch, daß selbst diese Möglichkeit einen unendlichen Werth hat, weil es vorher den armen Sterblichen gar nicht möglich war, auch mit dem besten Willen und mit der äußersten Anstrengung, ihr Heil zu wirken. Noch gründet sich aber auch die wirkliche Rechtfertigung einzig auf Jesu Tod.

Die Väter machen denselben Unterschied:

Ignatius. Oben S. 14.

Justin. S. 14.

Chrysostomus: »Oblatus ad multorum exhaurienda peccata: cur multorum, et non omnium? Quoniam non omnes crediderunt. Pro omnibus quidem est mortuus, quantum ad ipsum attinet; mors quidem illa ex aequo respondebat omnium interitui, non exhausit tamen et sustulit omnium peccata proptera quod ipsi noluerint« [1]).

Augustin: »Omnis, qui Christi sanguine redemptus est, homo est; non tamen omnis, qui homo est, etiam sanguine Christi redemptus est« [2]).

Die Kirche übereinstimmend auf dem Concil zu Trient: »Etsi ille (Christus) pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii duntaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur« [3]).

Der Tod Jesu unmittelbare und alleinige Ursache der Sünden-Vergebung.

Nicht als Veranlassung einer aufgeregten Sinnesänderung, nicht als Beweggrund einer übernommenen Buße von Seite der Menschen, sondern ohne alle Beziehung auf ihren sittlichen Werth bewirkte der Tod Jesu an und für sich schon und unmittelbar ihre Begnadigung bei Gott, eben so, wie die aufgehende Sonne die Beleuchtung der Erde bewirket; dieß erweiset

1) die Allgemeinheit der Erlösung, wobei es auf eine besondere Beschaffenheit oder Thätigkeit des Menschen nicht mehr ankommen kann.

2) Die ausdrückliche, und in den mannichfaltigsten Formen

---

[1]) Hom XVI. in Hebr. X.

[2]) De adult. conjug. L. I. C. 15.

[3]) Sess. VI. de just. C. 3.

wiederholte Behauptung, daß der Tod Christi die Menschheit von Sünde und Untergang rette.

3) Die Nothwendigkeit des Todes Jesu, indem er selbst seinen Jüngern bewieß „daß er müsse (δει) kommen nach Jerusalem, und — getödtet werden" Matth. XVI. 21., daher dem Petrus, der ihn hievon abhalten wollte, entgegnete: „Du siehst nicht ein das Göttliche (τα του θεου) sondern das Menschliche" Vs. 22., wo er also seinen Tod unter die göttlichen Rathschlüsse zählt; ferner den beiden nach Emaus gehenden wegen den sonderbaren Ereignissen mit ihrem Meister in Jerusalem schwankend gewordenen Jüngern sagte: „Mußte (εδει) nicht Christus Dieses leiden, und eingehen in seine Herrlichkeit?" Luk. XXII. 26. Man lese noch Matth. XX. 28. und Joh. III. 14. Demnach war der Tod Jesu höhere Bestimmung. Vergl. Joh. XVIII. 11. Ganz unerklärbar wäre auch sein Benehmen, wenn er einigemal dem Tode auswich Joh. VIII. 59. X. 39, und ein andermal mit Absicht nach Jerusalem reiste, um allda zu sterben Matth. XX. 18., ja seinen Mördern entgegen ging Joh. XIV. 31.; um consequent zu seyn, hätte er für immer, oder wenigstens so lange als möglich jeder Lebensgefahr sich entziehen sollen. Jesus erscheint hier entweder als Schwärmer oder als Selbstmörder; denn er wäre sich der Menschheit länger zu erhalten schuldig gewesen. Man kann sich daher in diese sonderbare Erscheinung nur in so ferne finden, als man annimmt, Jesus mußte zu einer bestimmten Zeit in den Tod gehen, und dadurch die Menschheit dem Tode entreißen *).

4) Die deutliche Erklärung Pauli, daß die Menschen ohne alles Verdienst, bloß wegen Christi Tod begnadigt werden: „Alle haben gesündigt, und ermangeln des Wohlgefallens Gottes, so daß sie umsonst gerechtfertigt werden durch seine Gnade, durch die Erlösung in Christo Jesu" Röm. III. 23. 24. „Durch die Gnade seyd ihr gerettet, mittelst des Glaubens, und dieses nicht aus euch: Gottes Geschenk ist es, nicht aus euren Werken, daß sich keiner rühme, denn wir sind sein Gemächte, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, wozu uns Gott vorher bestimmt hat, daß wir in

*) Hiemit ist auch De Wette's frivoles Assert (De morte Jesu Christi expiatoria commentatio. Berol. MDCCCXIII.) widerlegt daß Jesu Tod weiter nichts als Folge einer frommen List zu Erreichung seines Zweckes, ferner des Lebens Ueberdrusses und einer irrigen Auslegung alt-test. Stellen war.

denselben wandeln". Eph. II. 8 — 10. „Nicht aus den Werken in Gerechtigkeit, die wir gethan haben, sondern nach seiner Barmherzigkeit hat er uns gerettet". Tim. III. 5.

Die bereits angeführten Väter sagen dasselbe, denen nur noch jene angereiht werden sollen, welche die Erlösung durch Christi Tod ein Geheimniß nennen.

Justin. »Per hoc mysterium hujus crucifixi misertus est (Deus) omnis credentium hominum generis« [1]).

Klemens v. Alexandr. »Homo, qui ob simplicitatem (in paradiso) fuerat solutus, inventus est peccatis ligatus. Eum cum vinculis liberare vellet Dominus, carnem induit, — serpentem hunc devicit, tyrannum, hoc est mortem, in servitutem redegit, et quod maxime praeter opinionem contigit, illum hominem, qui seductus ab illecebris voluptatis et corruptioni illigatus fuerat, explicatis manibus solutum ostendit. O mirabile mysterium! succubit quidem Dominus, homo autem surrexit, et qui cecidit ex paradiso, majus obedientiae praemium coelum accipit« [2]).

Origenes. »Ita natura comparatum videtur ob arcanas multisque difficiles captu rationes, ut unius justi mors sponte suscepta daemones illos averruncet, qui pestilentia, sterilitate aut tempestatibus aliisque id genus calamitatibus terras vexant. Dicant igitur, qui nolunt credere, Jesum in cruce hominum causa mortem obiisse, an non multarum graecarum et barbararum historiarum fide credant, quosdam pro salute communi occubuisse morte, ut ab urbibus gentibusque calamitates averterent? An hoc quidem factum est, sed a vero alienum est, eum, qui pro homine habitus est, mortem subiisse, quo magnus daemon daemonumque princeps profligaretur, qui omnes, quae in terris sunt, hominum animas in suam potestatem redegerat« [3])?

Die Kirche sagt in dem obigen Decrete des Tridenter Concils, daß es den Heiden und selbst den Juden unmöglich war, anders als durch die Sühne Christi von Sünde und Tod los zu werden.

Irrig ist daher die Ansicht Jener von dieser Lehre, welche sie entweder für eine bloße Anbequemung an die jüdische Opfertheorie halten, zu dem Zwecke so verbildlichet, um für die Anhänger des Judenthums auch in dem Christenthume eine Art Opfer zu haben;

---

[1]) Dialog. cum Tryph. C. 106.
[2]) Cohort. ad gent. C. 11.
[3]) Cont. Cels. L. I. C. 31. Vergl. Comment. in Joan. u. Hom. VI. in Exod.

oder welche ihr eine bloß moralische Deutung geben, als wenn der Tod Jesu den Menschen auf andere Gesinnungen zu bringen und zu bessern, ihn aus einem Sünder zu einem Gerechten zu machen geeignet wäre, wonach also die Rettung des Menschen eigentlich für sein Werk und nicht für eine Gnade Gottes angesehen werden müste. Allein was die erste Ansicht betrifft, so haben sich Christus und die Apostel den jüdischen Begriffen so wenig anbequemet, daß sie vielmehr etwas ganz Eigenes und Neues vorbrachten, wodurch der alten Opferanstalt aller Werth benommen und dieselbe für unnütz erklärt wurde. Man lese hierüber Hebr. IX. und X., wo es unter andern Vs. 4. heißt: „Es ist nicht möglich, daß das Blut der Stiere und Böcke hinwegschaffe die Sünden.“ Wie hätte nun auch noch von einer Wichtigkeit des Opfers Jesu die Rede seyn können, wenn dieses nichts anders als ein bloßes Andenken, gleichsam ein Nachbild der aufgehobenen unwirksamen Thieropfer seyn sollte? Ferner: war es denn wirklich so schicklich und der Denkweise der Juden angemessen, den Missethäter-Tod in dem religiösen Nimbus des Opfers darzustellen? War ihnen nicht Jeder verflucht, der am Holze hing Gal. III. 13. V. Mos. XXI. 23.? War ihnen nicht die Lehre vom Kreuze ein Aergerniß I. Kor. I. 23.? Gegen die zweite Ansicht ist zu erinnern:

1) Würde durch Jesu Tod die Sündenvergebung auf eine moralische Weise bewirkt, dabei also die Thätigkeit des Menschen erfordert; so könnte solche Wirkung nicht als eine allgemeine dargestellt seyn, sondern sie wäre nur bei denjenigen vorhanden, welche bei dem Andenken an den sterbenden Jesus in sich gehen, und zur Sinnesänderung gelangen. Nun aber ist dieses bei einem großen Theile der Menschen nicht der Fall; zu den Zeiten Christi und der Apostel war es noch weniger; demohngeachtet heißt es: „Christus ist Sühne für unsere Sünden, aber nicht allein für die unsrigen, sondern auch für die der ganzen Welt.“ I. Joh. II. 2. Vergl. Joh. I. 29. II. Kor. V. 19. Wie konnte Christus auch für seine Jünger gestorben seyn, welche schon vorher seine Lehre angenommen und darnach ihren Wandel eingerichtet hatten? Und doch wird auch für diese sein Blut vergossen, wie er Luk. XXII. 20. selbst sagt. Er läßt, nach seinem eigenen Ausdrucke, sein Leben für seine Freunde Joh. XV. 13.: was sollte bei diesen sein Tod noch bewirken, da sie schon so innig mit ihm verbunden, und daher, nach der beliebten Ansicht, von ihren Sünden frei waren?

2) Dann wäre der Tod Jesu nur eine entfernte, zufällige

Veranlassung zur Sündenvergebung, und diese könnte dann auch anderen Begebenheiten in seinem Leben, am besten aber seiner Auferstehung zugeschrieben werden; der Tod Jesu war nemlich auch für seine eifrigsten Anhänger niederschlagend; der Gekreuzigte war den Juden ein Aergerniß, und den Heiden eine Thorheit. Aber der Gedanke: der Gemordete ist lebendig aus dem Grabe wieder hervorgegangen, dieser Gedanke hätte Viele für Christus gewinnen können, wie es wirklich geschah; an diesen hätte also die Idee der Sündenvergebung ganz schicklich und natürlich angeknüpft werden sollen; allein das thun weder Christus noch die Apostel; sie haben nur immer die schmachvolle, schimpfliche Hinrichtung im Auge, von der sie Alles Heil kommen lassen, und die doch so leicht den Menschen an Christus irre machen kann. Allerdings mochte der Tod Jesu ihm Anhänger verschaffen; aber sollte wohl dieser das einzige und wirksamste Mittel gewesen seyn? Wie: würde sein längeres thatenvolles Leben, verbunden mit einigen ausserordentlichen Umständen, nicht eine noch größere Wirkung hervorgebracht haben? Welch großen bleibenden Einfluß auf Reiche und Völker haben andere Männer gehabt, ohne daß sie für ihre Behauptungen einem gewaltsamen Tode sich unterzogen?

3) Die Schriften des N. B. geben so wenig den Tod Jesu als die erst mittelst unserer Besserung wirkende Ursache der Sündenvergebung an, daß sie vielmehr die durch den Tod Jesu erlangte Sündenvergebung als Ermunterungsgrund zur Tugend und Heiligkeit aufstellen, welche somit erst Folge der erhaltenen Begnadigung ist: „Ihr seyd erkauft durch einen großen Preis: so verherrlicht Gott in eurem Leibe.“ I. Kor. VI. 20. „Er ist für Alle gestorben, daß die Lebenden nicht sich leben, sondern dem für sie Gestorbenen und Aufgeweckten.“ II. Kor. V. 15. „Bringet in Furcht die Zeit eurer Wanderschaft dahin, wissend, daß ihr nicht durch vergängliche (Dinge), Silber oder Gold, losgekauft seyd aus —“ I. Petr. I. 18. Vergl. Tit. II. 11—15. Hebr. IX. 14. I. Petr. II. 24.

4) Nach obiger Ansicht wäre der Erlöste ein schon gebesserter, nach den Vorschriften Christi lebender Mensch; als solcher könnte er den Sohn Gottes nicht mehr mit Füßen treten; und doch heißt es: „Wer sich verfehlte gegen das Gesetz Moses, mußte ohne Gnade bei zwei oder drei Zeugen sterben; um wie viel mehr haltet ihr den einer schrecklicheren Strafe würdig, der den Sohn Gottes mit Füßen tritt, und das Blut des Bundes für unrein hält, in dem er geheiligt worden ist, und den Geist der Gnade beschimpfet?“ Hebr. X. 28. 29.

Offenbar spricht hier der Apostel von einer Heiligung ohne Besserung, d. i. von einer solchen, die der Mensch sich nicht selbst gegeben hat; denn wie könnte er dann noch von einer feindseligen Gesinnung gegen Christus sprechen? Ein solcher Mensch wäre für Christus gewonnen und ohne Sünde, weil er in seinem Blute geheiligt worden ist; zugleich wäre er aber auch im Aufruhre wider ihn, und den heiligen Geist von sich zurückstoßend. Die Erlösung kann daher die durch das heldenmüthige Sterben Jesu für Wahrheit und Tugend erweckliche oder erweckte Gesinnung für Wahrheit und Tugend nicht seyn.

Genauere Angabe der durch die Erlösung gesetzten Wirkung.

Wirkung der Erlösung ist im Allgemeinen Sündenvergebung, dann nach dem gemachten Unterschiede, der ob- und subjectiven Erlösung entweder nur Befähigung zur Erlangung dieser Gnade oder die wirkliche Aneignung derselben. Die Sündenvergebung faßt aber nach den bisher angeführten Texten in sich:

1) Tilgung des Bösen: die biblische Abwaschung, die Reinigung.

2) Hervorbringung des Guten: die neue Schöpfung, die Heiligung, die Rechtfertigung nach der Schrift.

3) Aufhebung des göttlichen Mißfallens, nemlich der Entfernung von Gott, der Feindschaft mit ihm.

4) Verschaffung des göttlichen Wohlgefallens: die Hinführung zu Gott, die Versöhnung, die Freundschafts-Stiftung mit ihm.

5) Die Erlassung der ewigen Strafe: die Befreiung vom Zorne Gottes, vom ewigen Tode.

6) Die Zutheilung der ewigen Seligkeit: Uebersetzung aus dem Tode in das Leben.

Diese Wirkungen werden aber nicht gesondert, und nach einander, sondern auf einmal und insgesammt durch Eine und dieselbe Wirksamkeit Gottes gesetzt, nemlich durch Erneuerung seiner Freundschaft mit dem Menschen, durch seine Versöhnung mit ihm, durch seine Annäherung an ihn; so wie durch die Erscheinung der Frühlingssonne die Unannehmlichkeiten des Winters weichen, die Lieblichkeiten des Sommers sich entwickeln, gleichsam die Entzweiung zwischen Himmel und Erde aufhört, vielmehr beide mit einander sich zu vermählen scheinen, und aller Tod verschwindet, und herrliches Leben sich reget, so bei dem Aufgange aus der Höhe, bei

dem Hervorbrechen des ewigen Lichts über die Menschheit; so muß auch hier weichen sittliche Kälte, Verlassenheit und Tod des Geistes, dagegen eintreten Regsamkeit im Guten, Vergesellschaftung mit Gott und höheres Leben.

Daher sagt Chrysostomus, um die Gnade der Erlösung auszudrücken: »Et supplicio liberati sumus, et vitiositatem omnem deposuimus, et de integro regenerati sumus, et resurreximus sepulto vetere homine, et redempti sumus, et sanctificati, et in adoptionem adducti, et praeterea justificati, et fratres effecti unigeniti, et cohaeredes, et in eandem corporis unitatem reducti, et in ipsius carnem censemur, atque ut corpus capiti, sic illi uniti sumus« [1]).

Einwendungen.

1) Sündenvergebung streitet sowohl mit der Unveränderlichkeit Gottes in seinen Bestimmungen, als mit der Unverletzbarkeit der sittlichen Welt-Ordnung.

Antw. Die beiden Aussprüche Gottes: der Sünder soll bestraft — und: der Sünder soll begnadigt werden, sind nur bedingnißweise gethan, stimmen so mit einer Erziehungs-Periode, mit der moralischen Schwachheit der Menschen und mit dem letzten Zwecke des himmlischen Vaters: Erreichung des höchsten Gutes mit seinen Kindern, durchaus zusammen, heben daher seine Unveränderlichkeit nicht auf; diese besteht vielmehr ewig, und über den Unbußfertigen bleibt Gottes Zorn, so wie über den sich Bessernden seine Gnade ausströmet. Auf dieselbe Weise wird die Unverletzlichkeit des hl. Gesetzes geborgen, indem dessen bösartige, nie zur Besinnung kommenden Uebertreter unwiederbringlich verloren gehen; so scheint es ganz vernünftig zu seyn, indem man unter ähnlichen Verhältnissen ein ähnliches Benehmen von menschlichen Erziehern und Herren beobachtet wünscht, dagegen eine absolute, durchaus unbeugsame Strenge gegen Fehlende für unstatthaft erklärt.

2) Durch die oben dargelegte Sündenvergebung hören Sünde und Tugend auf, eigene Handlungen des Menschen zu seyn.

Antw. Die Sünde ist Handlung des Menschen, da sie von ihm begangen wird und so lange die ihr entsprechende Gesinnung fortdauert; aber bei ihrer Vergebung kann böser Wille und böse That nicht mehr vorhanden seyn. Das Gute aber wird dem Menschen nicht mechanisch eingeimpft.

---

[1]) Hom. X. in ep. ad Rom. V.

8) Die Sündenvergebung bereitet Allen gleiches Schicksal, indem sie Alle vom Tode rettet und zum Leben bringet.

Antw. Hiebei bestehen immer die verschiedenen Grade der Seligkeit.

4) Die Sündenvergebung hemmt alle moralische Thätigkeit.

Antw. Daß sie das Gegentheil bewirkt, wird weiter unten gezeigt werden.

5) In jedem Falle nimmt die Versöhnungslehre fremde Thätigkeit zur Besserung in Anspruch.

Antw. Wobei aber die Forderung der Selbstbesserung in ihrer ganzen Strenge fortbesteht, indem die Versöhnungslehre nur das einer höheren Wirksamkeit zuschreibt, was der Mensch aus eigenen Kräften zu leisten nicht im Stande ist.

6) Immer hat diese Lehre viel Menschliches an sich.

Antw. Wenn aber derjenige, der entzweite Gemüther mit einander aussöhnt, der zur Friedensstiftung bedeutende Opfer bringt, der zur Rettung Anderer sich selbst der Lebensgefahr preisgiebt, schon hienieden gerühmt, gesegnet, vergöttert wird, so kann solche Vermittelung keine menschliche Unvollkommenheit, sie muß vielmehr etwas Erhabenes, etwas Göttliches, daher auch mit Gott etwas sehr Vereinbarliches seyn.

7) Nach anderen Stellen wird nicht dem Tode Jesu, sondern dem sittlichen Streben der Menschen, und zwar ihren würdigen Bußfrüchten Matth. III. 8., ihrer Versöhnlichkeit Matth. VI. 12 — 15. XVIII. 21 — 35., ihrer reumüthigen Rückkehr zum Vater Luk. XV. 21. flg., ihrer Zerknirschung Luk. XVIII. 14., ihrer Liebe Luk. VII. 47. die Erlangung des Sünden-Nachlasses, ihrer Rechtschaffenheit die Rechtfertigung I. Joh. III. 7., ihrem Glauben an Christus Joh. III. 36., ihrer treuen Erfüllung der Gebote Gottes Luk. X. 25. der Erwerb des ewigen Lebens zugeschrieben.

Antw. Hier ist überall nur das hervorgehoben, was der Mensch zu leisten hat, wenn er das Heil erreichen will, keineswegs was hiezu die Gnade wirket, welches Alles schon voraus gesetzt und zu Grunde gelegt wird.

8) Nach wieder anderen Texten ist die Sündenvergebung Wirkung der Taufe Mark. XVI. 16. Apg. XXII. 16., und der den Aposteln verliehenen geistigen Gewalt Joh. XX. 22. 23., das ewige Leben Wirkung des Genusses des von Christus gespendeten Himmelbrodes Joh. VI. 54. 55.

Antw. Diese besonderen Heilquellen haben in Christi Blut ihren gemeinsamen Ursprung.

9) Jesus betete sogar um Abwendung seines gewaltsamen Todes zum Vater, Matth. XXVI. 39. 42.

Antw. Jesus hatte damals nur als Mensch die Bitterkeit seines Todes, keineswegs dessen Wirksamkeit als Erlöser im Sinne; nach dieser Hinsicht überließ er sich ganz dem Willen seines Vaters.

10) Christus sprach schon vor seinem Tode zum Vater: „Ich habe das Werk vollendet, das du mir übergeben hast, daß ich's thue". Joh. XVII. 4.

Antw. Christus hat dieß gewiß mit Beziehung auf seinen eben bevorstehenden Tod gesprochen, indem er gerade mit dem Bedeutungsvollen „Es ist vollbracht", Joh. XIX. 28., sein Leben aushauchte.

11) Paulus Röm. IV. 25. und die Väter z. B. Justin S. 14, leiten Rechtfertigung und Beseligung von Christi Auferstehung her.

Antw. Diese Wirkungen werden nie der Auferstehung Jesu allein, sondern immer nur in Verbindung mit seinem Tode zugeschrieben; sie wird aber zugleich deßwegen erwähnt, weil sie die Hoffnung für Erlangung des künftigen Lebens um so fester begründet.

12) Die Väter lehren eine auch durch Christi Lehre und Beispiel geschehene Erlösung.

Antw. Welche Erlösung aber auf die durch Jesu Tod erwirkte gestützt wird, oder welche nicht von bereits begangenen Sünden befreit, sondern gegen zukünftige verwahrt.

Augustin sagt: »Duplex principaliter causa est, ob quam Dei filius factus est filius hominis: una est, ut secundum hominem omnia patiendo pro nobis a peccatorum nos vinculis liberaret. — Altera causa est, ut nos, quos sanguine suo redemit, a vitiis atque criminibus non solum doctrinae auxilio et gratiae, sed etiam exemplo ad studium sanctitatis accenderet« [1]).

Zusammenhang des Todes Jesu mit der Sündenvergebung nach biblisch-philosophischer Ansicht.

Zwei Puncte sind es, welche die Begnadigung des Menschengeschlechtes als Wirkung des Todes Jesu einsehen lassen, nemlich

[1]) Serm. VIII. de temp.

dessen Gehorsam und Person. Paulus setzt den Tod Jesu mit der durch denselben der Menschheit gewordenen Sündenvergebung in eine ähnliche Verbindung, als die Sünde Adams mit der ihr dadurch zugezogenen Versündigung, Röm. V. 6 — 21. Er sagt unter andern: „So wie durch den Ungehorsam des Einzigen (als) Sünder dargestellt wurden die Vielen; so werden auch durch den Gehorsam des Einzigen (als) Gerechte dargestellt werden die Vielen". Vs. 19. Der Apostel schreibt hier dem Gehorsame Christi die nemliche Wirkung zu, die er sonst seinem Kreuztode beilegt, und giebt dadurch zu erkennen, daß nicht sowohl der äußere Act der gewaltsamen Aufschlachtung Jesu, sondern die derselben zum Grunde liegende Gesinnung, nicht das materielle vergossene Blut, sondern die Liebe, welche es verspritzte, einen so hohen Werth in den Augen Gottes hatte und solch heilsame Wirkung hervorbrachte. Dieser Gehorsam Christi mit besonderer Beziehung auf seinen Tod und auf die Menschen-Erlösung wird noch an mehreren Orten: Matth. XXVI. 39. Joh. X. 17. 18. Phil. II. 6 — 9. Hebr. V. 8. 9. X. 5 — 11. angeführt. Allein selbst dieser allergrößte Gehorsam wäre in Gottes Augen werthlos, wenn er von einem bloßen Menschen, d. i. von einem mit der Sünde behafteten Wesen geleistet worden wäre; daher ist immer auch der Heiligkeit Christi als Grund der Erlösung mit gedacht; nur das Blut eines reinen und unbefleckten Lammes kaufte los vom Verderben I. Petr. I. 19. Hebr. IX. 14; uns gehörte ein Priester, der heilig, unschuldig, unbefleckt, abgesondert von den Sündern und erhaben über die Himmel war Hebr. VII. 25., der die Sünde nicht kannte, II. Kor. V. 21. Der Gerechte I. Petr. III. 48. I. Joh. II. 1. 2. sühnte die Ungerechten. Demnach hatte der Tod Jesu als Ausdruck der innigsten Ergebenheit gegen Gott, des tiefsten Gehorsams gegen den Vater, die Begnadigung der Menschheit zur Folge, wodurch schon die harte Vorstellung gemildert wird, als wenn Gott durch die bloße Kreuzesmarter seines Sohnes habe versöhnt werden können. Nun ergiebt sich aber folgende Betrachtung: Christus stellte durch diesen Gehorsam und durch seine Heiligkeit die Menschheit in ihrer absoluten sittlichen Vollkommenheit dar; er leistete als Mensch, was Gott und Vernunft nur immer vom Menschen fordern kann, so daß nun das Geschlecht in einem seiner Individuen jenen Höhepunct erreichte, auf dem es eigentlich stehen soll. Dadurch ward es in Gesammtheit emporgehoben und bestrahlt von der Sonne der Gerechtigkeit, die da ist Christus, nachdem es zuvor in der Tiefe

und verdunkelt war mit der Nacht, welche Adams Sünde über dasselbe gebreitet hatte *). Sehr wichtig und aufklärend ist daher die Zusammenstellung des ersten und zweiten Adams hinsichtlich der durch sie dem Menschengeschlechte zugegangenen Wirkungen:

Der erste beging freventlichen Ungehorsam gegen ein ausdrückliches Verboth Gottes; der zweite bewieß den vollkommensten Gehorsam gegen die Aufträge des Vaters.

Der erste ließ durch die eitle Vorspiegelung, den Göttern gleich zu werden, zu solcher Uebertretung sich verleiten; der zweite, um den Willen des Vaters zu thun, entschloß sich, der Gottheit sich zu entäußern.

Der erste bekam die Veranlassung zur Sünde vom Baumholze; der zweite die Veranlassung zum Beweise der höchsten Tugend vom Kreuzholze.

Der erste brachte durch sein Vergehen Sünde und Verdammung sowohl über sich, als über seine ganze Nachkommenschaft; der zweite wirkte durch seine Pflichterfüllung Erhöhung für sich, Rechtfertigung und Begnadigung für all seine Brüder.

Der erste ward dem Tode zur Strafe der Sünde überantwortet; der zweite ging freiwillig in den Tod zum Triumphe der Gerechtigkeit.

Man sieht, welch wesentliche Beziehung das durch die beiden Adams bewirkte Sinken und Steigen der Menschheit aufeinander haben, und daß sie die zwei Wendepuncte in ihrer Geschichtsbahn ausmachen.

Wenn man übrigens auch nur erwägt, daß diese Lehre durchaus geeignet ist, die Größe und Abscheulichkeit der Sünde, die Strafwürdigkeit und das Elend des Menschengeschlechts, die Liebe und Barmherzigkeit Gottes, dann die Gewißheit der Versöhnung am ausdrucksvollsten und lebendigsten für die Menschen darzustellen; so kann man sich schon hieraus erklären, warum der Vater die Erlösung gerade an den Tod seines Sohnes gebunden hat.

Die Väter stimmen zur gegebenen Ansicht:

Irenäus. »Oportuerat mediatorem Dei et hominum per suam ad utrosque domesticitatem in amicitiam et concordiam utrosque reducere et facere, ut Deus assumeret homi-

*) Als Lohn des Gehorsames Jesu nimmt die Sündenvergebung Gerhauser: Jesus Christus der Erlöser der sündigen Menschheit — Augsburg, Platzer. 1808.

nem, et homo se dederet Deo. — Oportebat eum, qui incipe-ret occidere peccatum, et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri, quod erat ille, id est hominem, qui a peccato quidem in servitium tractus fuerat, a morte vero tenebatur, ut peccatum ab homine interficeretur, et homo exiret a morte; quemadmodum enim per inobedientiam unius hominis, qui primus de terra rudis plasmatus est, peccatores facti sunt multi et amiserunt vitam, ita oportuit et per obedientiam unius hominis, qui primus de virgine natus est, justificari multos et percipere salutem« [1]). »In primo quidem Adam of-fendimus non facientes ejus praeceptum: in secundo autem Adam reconciliati sumus, obedientes usque ad mortem facti« [2]).

Klemens v. Alexandrien: oben S. 22, wo er den Menschen den wieder geöffneten Himmel als Lohn des Gehorsams Christi ausspricht.

Origenes. »Ex illius Adami praevaricatione peccatum apparuit, et per peccatum mors ingressa est in omnes homi-nes. — Per obedientiam vero Christi justificatio, et per justi-ficationem vita multo magis in plures abundavit. — Si ita pec-catum et mors regnare in omnibus potuit, accipiens ex unius hominis inobedientia initium, quanto potentius et dignius per justitiam vita regnabit, initium accipiens per unius obedien-tiam Christi, Christi inquam, qui ad hoc opus non conditio-nis necessitate, sed sola miseratione permotus accessit« [3])?

Chrysostomus. »Quum tibi Judaeus dixerit: quo pacto uno recte agente Christo universus orbis salvus factus est? Possis illi respondere: quo pacto uno non obediente Adam universus orbis condemnatus est« [4])?

Ambrosius. »Dominus quasi obediens venit, ut inob-edientiae et praevaricationis humanae laqueus solveretur: ita-que sicut per inobedientiam peccatum intravit, ita per obe-dientiam peccatum solutum est« [5]).

Augustin. »Singulare exemplum obedientiae, quippe qui non venit facere voluntatem suam, sed ejus voluntatem, a quo missus est, non sicut ille, qui elegit facere volun-tatem suam, non ejus, a quo factus est, merito sicut per

---

[1]) Adv. haer. L. III. C. 20.
[2]) L. V. C. 16.
[3]) In epist. ad Rom. L. V.
[4]) Hom. X. in ep. ad Rom. V.
[5]) Epist. LXXI.

unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per unius obedientiam justi constituuntur multi, quia sicut in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur« [1]).

Die sonstigen Erklärungen dieser Lehre bei den Vätern lassen sich besonders auf zwei zurückführen, je nachdem hiebei entweder auf die Herrschaft des Teufels über die Menschen, oder auf ihre Sünden und die dadurch verdienten Strafen als die Objecte Rücksicht genommen wird, worauf sich die Wirkung des Todes Jesu beziehet. Nach ersterer Hinsicht sagt

Origenes: »Inter hominum genus conversatus est, ut ministraret, et eo usque saluti nostrae inserviens procederet, ut animam suam pro multis, qui in se crediderunt, redemtionis pretium daret. — Cuinam autem animam suam redemtionis pretium pro multis dedit? Non utique Deo; nonne igitur malo? Is enim in potestate sua nos habuit, donec pro redemtionis mercede anima Jesu daretur ipsi decepto, quasi illius potiri posset, nec animadvertenti, se cruciatus in ea retinenda ferendos sustinere non posse. Quam ob rem mors eum imperio suo subjecisse visa jam ipsi amplius non imperat, cum factus sit inter mortuos liber, et mortis potestate validior, eoque validior, ut eum potuerint sequi, quicunque ex iis, quos superaverat mors, sequi eum voluerunt, nullam adversus eos potestatem morte amplius obtinente; quicunque enim est cum Jesu, a morte invadi non potest« [2]).

Gregorius Nyss. »Eodem modo, cum nos ipsos nostra sponte vendiderimus, oportebat ab eo, qui propter bonitatem nos in libertatem rursus erat restituturus, non aliquem tyrannicum sed justum excogitari modum revocationis. Is autem est: dare, quodcunque velit pretium redemptionis pro eo, quem possidet. Quid ergo est verisimile, magis velle accipere eum, qui habet dominatum? Atqui in iis, quae a prioribus saeculis aut narrata aut literis mandata fuerant, intelligebat, nihil fuisse tale, quale videbat in eo, qui nunc aparebat (Jesu Christo). — Ea de causa eum mavult fieri pretium redemptionis eorum, qui in carcere mortis erant inclusi. Ut ab eo, qui poscebat, facile pro nobis accipi posset, pretium in permutatione, naturae nostrae integumento celata

---

[1]) De gen. ad lit. L. VIII. C. 14.

[2]) Comment. in Matth. T. XVI. De fil. Zebed. C. 8.

fuit divinitas, ut instar piscium gulosorum eum esca carnis simul atraheretur hamus divinitatis, et sic vita ad mortem introducta et luce aparente in tenebris, luce et vita deleretur id, quod eis contrarium intelligitur. Ipse decipitur objecta hominis specie, qui esca voluptatis hominem prius deceperat. Eorum autem, quae fiunt, scopus et institutum habet mutationem ad id, quod est melius. Nam ille quidem fraude usus est ad perimendam naturam, hic autem simul et justus, et bonus et sapiens excogitatam adhibuit deceptionem ad salutem ejus, qui perierat, per haec beneficio afficiens non solum eum, qui perierant, sed eum quoque, qui nobis attulerat interitum« [1]).

Ebenso Cyrillus von Jerusalem [2]), Basilius [3]), Ambrosius [4]), Hieronymus [5]).

Eine andere Erklärung in derselben Beziehung giebt

Augustin: »Sed quid est: justificati in sanguine ipsius? Quae vis est sanguinis hujus, obsecro, ut in eo justificentur credentes? Et quid est: reconciliati per mortem filii ejus? Itane vero, cum irasceretur nobis Deus Pater, vidit mortem filii sui pro nobis et placatus est nobis? Numquid ergo filius ejus usque adeo nobis jam placatus erat, ut pro nobis etiam dignaretur mori, Pater vero usque adeo adhuc irascebatur, ut, nisi filius pro nobis moreretur, non placaretur? Numquid, nisi jam placatus esset pater, proprio filio non parcens pro nobis eum traderet? Nonne videtur haec illi velut adversa esse sententia? In illa moritur pro nobis filius, et reconciliatur nobis Pater per mortem ejus; in hac autem, tanquam prior nos dilexerit Pater, ipse propter nos filio non parcit, ipse pro nobis tradit eum ad mortem. Sed video, quod et antea Pater dilexit nos, non solum ante, quam pro nobis filius moreretur, sed antequam conderet mundum ipso teste Apostolo, qui dicit: sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem. Nec filius Patre sibi non parcente pro nobis velut invitus est traditus, quia de ipso dictum est: Qui me dilexit, et tradidit semetipsum pro me. Omnia ergo simul et Pater, et filius et amborum spiritus pariter et concorditer

---

[1]) Orat. Catech. C. 22 — 27.
[2]) Catech. XII. C. 15.
[3]) Hom. in Ps. XLVIII.
[4]) Ep. L. IX. Ep. 77.
[5]) Comment. in Ep. ad Eph. C. 1.

operatur; tamen justificati sumus in Christi sanguine et reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus; et quomodo id factum sit, ut potero, etiam hic, quantum satis videbitur, explicabo: Quadam justitia Dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum, peccato primi hominis in omnes utriusque sexus commixtione nascentes originaliter transeunte, et parentum primorum debito universos posteros obligante. — Placuit Deo, ut propter eruendum hominem de diaboli potestate non potentia diabolus, sed justitia vinceretur. — Quae est igitur justitia, qua victus est diabolus? Quae, nisi justitia Jesu Christi? Et quomodo victus est? Quia, cum in eo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen. Et utique justum est, ut debitores, quos tenebat, liberi dimittantur in eum credentes, quem sine ullo debito occidit. Hoc est, quod justificari dicimur in Christi sanguine. Sic quippe in remissionem peccatorum nostrorum innocens sanguis ille effusus est. — Tunc enim sanguis ille, quoniam ejus erat, qui nullum habuit omnino peccatum, ad remissionem nostrorum fusus est peccatorum, ut, quia eos diabolus merito tenebat, quos peccati reos conditione mortis obstrinxit, hos per eum merito dimitteret, quem nullius peccati reum immerito poena mortis effecit. In hac redemtione tanquam pretium pro nobis datus est sanguis Christi, quo accepto diabolus non ditatus est, sed ligatus, ut nos ab ejus nexibus solveremur, nec quemquam secum eorum, quos Christus ab omni debito liber indebite fuso suo sanguine redemisset, peccatorum retibus involutum traheret ad secundae ac sempiternae mortis exitium, sed hactenus morerentur ad Christi gratiam pertinentes praecogniti, et praedestinati et electi ante constitutionem mundi, quatenus pro illis ipse mortuus est Christus, carnis tantum morte non spiritus« [1]).

Aehnliches Hilarius[2]), Leo[3]) und Gregor der Große[4]). Gregorius Naz. aber verwirft solche Ansicht.» Eccui ille pro nobis sanguis, et quam ob causam fusus est — ? — Quodsi redemtionis pretium non alii ulli, quam ei, qui captivos tenet, persolvitur; quaero: cui tandem oblatum est, et quam ob causam? Si pravo illi, o gravem contumeliam, si non a Deo

---

[1]) De Trinit. L. XIII. C. 11—16.
[2]) Tract. in Ps. LXIII. C. 8.
[3]) Serm. LIX.
[4]) Moral. L. XVII. C. 18.

solum, sed Deum quoque ipsum pro redemtionis pretio latro accipit adeoque insigne et excellens tyrannidis suae praemium, cujus causa nobis quoque parci aequum erat! Si autem Patri, primum: quomodo id factum est? Nec enim ab ipso tenebamur; deinde: quae ratio afferri potest, ut unigeniti sanguine Pater oblectetur, qui ne Isaac quidem a patre oblatum acceperit, sed ariete in rationalis victimae locum substituto sacrificium permutarit? Perspicuum utique est, Patrem quidem accepisse, non tamen quod petierit, aut eo opus habuerit, verum propter consilium et administrationem (*δια την οικονομιαν*), et quia per humanitatem a Deo assumptam homini sanctitatem afferri oportebat, ut tyranno per vim superato nos liberaret, ad seque per interjectum filium reduceret» [1]).

Die zweite Vorstellungsweise geben

Eusebius. »Patientium membrorum labores in se ipsum assumpsit, et nostras valetudinis infirmitates suas fecit, et legibus humanitatis pro omnibus nobis et dolores et labores sustinuit. Caeterum non modo rebus his gestis Dei agnus verum etiam pro nobis tormenta passus supplicioque affectus, quo ipse quidem dignus minime erat, sed nos ipsi propter multitudinem peccatorum, ut peccata nobis dimitterentur, auctor existit, utpote qui pro nobis et mortem subierit, et verbera, et probra et contumelias, quibus nos digni eramus, in se ipsum transtulerit, et execratio pro nobis factus execrationem, quae nobis debebatur, ad se ipsum attraxit —« [2]).

Cyrillus von Jerusalem. »Decrevit Deus, ut, qui peccat, moreretur. Quid igitur ex his duobus fieri oportebat? Utrum, ut verax esset Deus, omnes tollere, aut, ut esset benignus, dissolvere decretum? Sed vide Dei summam sapientiam. Custodivit enim et decreti veritatem et benignitatis virtutem. Assumpsit Christus peccata in corpore in lignum, ut per mortem ipsius nos peccatis mortui et justitiae viveremus —« [3]).

Damit stimmen überein Athanasius [4]), Gregorius Naz. [5]), Cyrillus Alexandr. [6]).

Andere finden in der Einfleischung und dem Tode des Logos zur Rettung des Menschengeschlechtes nur eine größere Zweckmäßigkeit:

---

[1]) Orat. XLII.
[2]) Demonst. evang. L. X. C. 1.
[3]) Catech. XIII. C. 23.
[4]) De incarn.
[5]) Orat. XXXVI.
[6]) De recta fide ad reginas.

Gregorius Naz. »Nec mirum, cum propter nos homo factus sit, servique formam susceperit, et pro iniquitatibus nostris ad mortem ductus sit. Haec salvator fecit, idque cum voluntate sola nobis utpote Deus afferre posset (τω θελήματι μονον ὡς θεος σωσαι δυναμενος), quemadmodum et universam rerum machinam solo jussu atque imperio procreavit. Majus autem, et ad incutiendum pudorem accommodatius nobis contulit, nempe commiserationem et honoris aequalitatem« [1]).

Gregorius Nyss. »Si tanta est in eo virtus, quantam nostra ostendimus oratione, ut in ejus fuerit potestate, et mortem destruere, et vitam ingredi; cur non sola facit id, quod lubet, sed longa circuitione nostram salutem efficit, ut qui nascatur et alatur, et periculo mortis facto salutem det homini, cum haec liceret et haec non subire, et nos conservare? Ad haec autem satis esset dicere apud nos pervicaces, quod, qui aegrotant, non praescribunt legem medicis, quomodo sint curandi, neque apud benefactores disceptant de genere medendi, nempe cur laborantis partem tetigit, qui medicatur, et hoc vel illud excogitavit ad malum propulsandum, cum oporteret aliud; sed ad finem aspicientes beneficii id grato animo acciperent« [2]).

Eben so Athanasius [3]), Theodoret [4]), Cyrillus von Alexandrien [5]).

Genugthuung und Verdienst Christi.

Die Wirkung des Todes Jesu wird auch durch die sogenannte Genugthuungslehre dargestellt. Genugthuung ist im Allgemeinen Leistung des Schuldigen; sie heißt stellvertretend, wenn die Leistung von einem Andern statt desjenigen geschieht, dem sie eigentlich obliegt. Die Hingabe Jesu kann nun allerdings als Genugthuung für die Menschen angenommen werden, jedoch nur nicht mit der harten Vorstellung, als wenn Gott die Strafen, welche die sündigen Menschen hätten bezahlen sollen, von dem Unschuldigen gefordert hätte, um auf solche Weise seine Strafgerechtigkeit zufrieden zu stellen; denn solche Ausgleichung streitet mit Gott und Vernunft, so wie auch der Kreuztod Christi nicht die von den Menschen zu

[1]) Orat. IX.
[2]) Orat. Catech. C. 17.
[3]) Orat III. in Arian.
[4]) De graec. affection. curat. L. VI.
[5]) Cont. Julian. L. VIII.

erleidende und abzulösende Sündenstrafe war, nemlich nicht die ewige Höllenpein, als welche Christus nicht erlitt, nicht der physische Tod, dem sich zwar der Herr nach seiner ganzen Furchtbarkeit unterzog, der aber immer noch im großen Schuldenbuche der Menschheit eingetragen steht, und von Jedem mit unerbittlicher Strenge eingetrieben wird; sondern, Christus hat für die Menschen genuggethan, heißt: er hat nach Gottes ewigem Rathschlusse zur Rettung derselben geleistet, was Keiner aus ihnen geleistet hat, Keiner leisten konnte; und hienach sind die Ausdrücke: er starb für die Menschen, er ward für sie zum Lösegeld, zur Sünde, zum Fluche, nicht = an ihrer Statt, sondern = zu ihrem Besten, zu erklären. Zwar scheint der Tod Jesu als ein Act der Gerechtigkeit Gottes, somit als die am Unschuldigen exequirte Strafe der Schuldigen dargestellt zu werden, wenn z. B. Paulus von Christus schreibt: „Den gesetzt hat Gott als Sühnopfer durch den Glauben in seinem Blute, zur Darlegung seiner Gerechtigkeit, durch Nachlassung der vorhergegangenen, mit Langmuth Gottes (ertragenen) Sünden, zur Darlegung seiner Gerechtigkeit in dieser Zeit, (zu zeigen) daß er gerecht sey, und rechtfertige den Glaubenden an Jesus." Röm. III. 24 — 27. Allein justitia, δικαιοσυνη, bedeutet hier nicht Strafgerechtigkeit, sondern das heilige und heiligende Wesen Gottes, nach welchem er, wie es auch der Text erklärt, nicht nur selbst heilig, gut (gerecht) ist, sondern auch jeden heilig, gut (gerecht) macht, der an Jesus glaubt. Jes. LIII. 5. aber, wo der Erlöser als mit unsren Strafen von Gott gestraft im prophetischen Bilde erscheint, ist hebräische Ausdrucksweise. — Was also der Vater nach seiner unendlichen Weisheit und Barmherzigkeit zur Rettung der verlornen Menschheit beschloß, daß nemlich sein eingeborner Sohn selbst Mensch würde und dann seine unglücklichen Brüder nicht nur durch Lehre und Beispiel zur Tugend und Seligkeit anleitete, sondern auch durch seinen Tod, als den höchsten Ausdruck des Gehorsams, ihnen das durch ihren und ihres Stammvaters Ungehorsam verlorne Wohlgefallen des Himmels wieder verschaffte, welches somit kein Mensch bewirken konnte, dieß vollendete aus ganz freiem Willen der Sohn, und leistete so völlige Genugthuung dem Vater.

Wenn ferner Verdienst ein entweder aus Billigkeit oder aus Uebereinkunft zu belohnendes Werk, oder auch der gebührende Lohn selbst ist, so kann einmal Jesu Hinopferung, dann die durch dieselbe erwirkte Wohlthat allerdings Verdienst heißen, indem letztere gleichsam vertragsmäßiger und durchaus entsprechender Lohn des To-

des Jesu ist. Weil nun diese Wohlthat dem Menschen zukommt, so wird sie dadurch für denselben ein fremdes Verdienst, welches er ergreifen und sich aneignen kann, so daß er wirklich nicht wegen seines eigenen, sondern wegen fremden Verdienstes begnadigt, ja sogar mit den ewigen Gütern belohnt wird, eben so, wie zuweilen hienieden eine ganze Familie wegen großer Verdienste Eines ihrer Mitglieder mancherlei Gnaden und Auszeichnungen theilhaftig wird.

Daß die Väter die Erlösung als Genugthuung und Verdienst ansahen, zeigt sich aus ihren obigen Erklärungsversuchen, wobei sie sich zuweilen sehr sinnlich ausdrückten.

Hieher gehört auch die Behauptung Einiger, daß Christus weit über die Schuld geleistet hat:

Cyrillus Hieros. »Non tanta erat peccantium iniquitas, quanta pro illis morientis justitia; non tantum nos peccavimus, quantum ille juste egit« [1]).

Gregorius Naz. »Exiguae cruoris guttae orbem universum instaurarunt« [2]).

Chrysostomus. »Multo plura iis, quae debebamus, pependit Christus, atque adeo tanto plura, quanto mare immensum ad pusillam guttam collatum majus esse possit« [3]).

Hieraus hat sich später die Lehre von dem sogenannten Gnadenschatze gebildet, welche besonders in einer Bulle P. Klemens VI. »Unigenitus Dei filius« dargelegt ist, und sich daselbst auf den Satz gründet: »Gutta sanguinis illius modica propter unionem ad verbum pro redemptione totius humani generis sufficere potuisset«.

Die Kirche sagt ganz einfach: »Christus — sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit« [4]).

Ewigkeit der Erlösung.

Da bei Gott weder ein Heute noch Gestern und durchaus keine Veränderung ist, so wurde er auch nicht erst in der Zeit versöhnt, sondern war es schon von Ewigkeit her, jedoch nur deßwegen, weil Christus in der Zeit den die Erlösung bedingenden Kreuzes-Tod starb. Dieser war dann die Bekanntmachung des ewigen Geheimnisses für die in der Zeitlichkeit Wallenden.

---

[1]) Catech. XIII.
[2]) Orat. XLII.
[3]) Hom. X. in Epist. ad Rom.
[4]) Conc. Trid. Sess. VI. de justif. C. 7.

Die hl. Urkunden enthalten Dasselbe. Paulus schreibt: „Mir, dem Geringsten aller Heiligen, ist gegeben die Gnade, unter den Heiden zu verkünden den unergründlichen Reichthum Christi, und Alle zu erleuchten, welches die Einrichtung des Geheimnisses sey, das von Ewigkeit her (απο των αιωνων) in Gott verborgen war". Eph. III. 8. 9. „Gott, der uns gerettet und berufen hat mit heiliger Berufung, nicht nach unsren Werken, sondern nach seinem Vorsatze und nach seiner Gnade, die uns gegeben worden ist in Christus Jesus vor ewigen Zeiten (προ χρονων αιωνιων), nun aber geoffenbaret durch di Erscheinung unseres Retters Jesus Christus, welcher den Tod vernichtet, und Leben und Unsterblichkeit ans Licht gebracht hat —". II. Tim. I. 9. 10. Hier unterscheidet der Apostel ausdrücklich Begnadigung durch Christus vor aller Zeit von der Offenbarung derselben in seinen Tagen. „Ihr seyd losgekauft — durch das theure Blut Christi, als eines reinen unbefleckten Lammes, der zwar (in dieser Eigenschaft) vorgekannt war schon vor Begründung der Welt (προεγνωσμενου μεν προ καταβολης κοσμου), aber in den letzten Zeiten erschienen ist wegen euch". I. Petr. I. 19. 20.: von Gott war Christus ewig als Erlöser geschaut, aber er erschien, damit ihn auch die Menschen als solchen erkannten. — „Anbeten werden das Thier alle Bewohner der Erde, deren Name nicht geschrieben ist im Lebensbuche des Lammes, das geschlachtet ist vor Begründung der Welt". Offenb. XIII. 8.

Daraus läßt sich erklären, daß Gott, ehe noch die Erlösung geschehen war, die Welt so sehr liebte, daß er seines einzigen Sohnes nicht schonte; daß er die Seinigen schon von Ewigkeit her auserwählte; daß der Sohn, als guter Hirt, sein Leben für seine Schafe ließ —.

Aus den Vätern spricht hiefür Lactantius: »Inprimis scire oportet, sic a principio processisse dispositionem summi Dei, ut esset necesse, appropinquante saeculi termino, Dei filium descendere in terram, ut constitueret Deo templum doceretque justitiam; veruntamen non in virtute angeli aut potestate coelesti, sed in figura hominis et conditione mortali, ut, cum magisterio functus esset, traderetur in manus impiorum, mortemque susciperet, ut ea quoque per virtutem domita resurgeret, et homini, quem induerat, quem gerebat, et spem vincendae mortis afferret, et ad praemia immortalitatis admitteret« [1]).

[1]) Divin instit. L. IV. C. 10.

Hilarius. »Aeternae sunt justificationes et aeterna justitia est« [1]).

Augustin. Sieh oben S. 33.

P. Leo. »Sacramentum reconciliationis nostrae ante tempora aeterna dispositum« [2]).

Lehre von der Erlösung aus den Schriften des A. B.

Aus den Schriften des A. B. kann die Erlösung und überhaupt das zweite Moment des Himmelreichs nicht mit derselben Klarheit, wie das erste, erwiesen werden; denn dieses umfaßte mehr allgemeine und ewige Religionslehren, jenes aber gründet sich mit seinem Inhalte auf Begebenheiten und Anstalten, welche erst in der Völle der Zeiten in die Geschichte eintraten, also nicht ihrem Wesen nach, sondern bloß in Andeutungen, Vorbildern und Weissagungen in der vorchristlichen Oekonomie vorhanden seyn können. Deßwegen hat auch in diesem Bande die Darlegung der Sache aus den Schriften des A. B. erst nach ihrer vollständigen Entwicklung und Erhärtung aus dem Evangelium, aus Patristik und Symbolik ihre Stellung erhalten, um zuvor ein helle brennendes Licht anzuzünden, womit das mystische Dunkel der Zeit-Tiefen aufgeklärt werden kann.

Von der Erlösung nun ist schon die ganze Opferanstalt bei Mose eine Vorbedeutung, ganz besonders aber das große Versöh-
2. nungsfest, III. Mos. XVI. also beschrieben: Vs. 2. „Es sprach
4. Jehova zu Mose: rede zu Aaron: ein heilig Kleid von Linnen
5. zieh er an, — und wasche im Wasser seinen Leib. Und von der Gemeinde der Söhne Israels nehme er zween Ziegenböcke
6. zum Sündopfer und einen Widder zum Brandopfer; und Aaron bringe dar den Stier des Sündopfers, der für ihn be-
7. stimmt ist, und versöhne sich und sein Haus. Und er nehme die zween Böcke, und stelle sie vor Jehova, vor die Thüre des
8. Versammlungszeltes; und Aaron werfe über die zween Böcke die Loose, ein Loos für Jehova, und ein Loos für den hin-
9. wegzujagenden Bock. Und Aaron bringe dar den Bock, auf den das Loos gefallen für Jehova, und opfere ihn zum Sünd-
10. opfer. Und den Bock, auf welchen gefallen das Loos des Hinwegzujagenden, stelle er lebendig vor Jehova, um ihn zu versöhnen, und schicke ihn, als hinwegzujagenden Bock, in die

[1]) Tract. in CXVIII. Ps. Lit. 20. [2]) Epist. ad Pulcher August.

14. Wüste. Und er nehme vom Blute des Stieres, und sprenge
15. mit seinem Finger gegen den Deckel vorne hin. Und er schlachte den Bock des Sündopfers für das Volk, und bringe sein Blut innerhalb des Vorhangs, und thue mit dem Blute, wie er ge-
20. than hat mit dem Blute des Stieres. Und hat er vollendet, zu versöhnen das Heiligthum, und das Versammlungszelt und
21. den Altar, so bringe er den lebendigen Bock herbei; und es lege Aaron seine beiden Hände auf das Haupt des lebendigen Bockes, und schicke ihn durch die Hand eines Mannes in die
22. Wüste; und es trägt der Bock auf sich alle ihre Schuld in die öde Landschaft; und er schickt ihn in die Wüste. —
29. Und dieß sey euch zur ewigen Satzung. Im siebenten Mond, am zehnten des Monds, sollt ihr euch kasteien und kein Ge-
30. schäft thun, weder der Einheimische, noch der Fremdling. Denn an selbigem Tage werdet ihr versöhnt und gereinigt von all
31. euren Sünden; vor Jehova werdet ihr gereinigt. — Einmal im Jahre."

Diese Reinigung des Heiligthums durch das Stier- und Bocksblut und diese Entsündigung des israelitischen Volkes hat schon Paulus als ein Vorbild der Versöhnung des Himmels und der Erlösung des ganzen Menschengeschlechts gedeutet oben S. 10, wo zugleich erklärt wurde, in welchem Sinne die Vergebung der Sünden im A. B. zu nehmen sey, worüber noch Mehreres an einem andern Orte vorkommen wird. Hiezu vergleiche man Versuch einer hist. phil. Darstellung der Offenbarung, Thl. II. S. 53: „Genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Juden und Christenthum", wo auch die Väter angeführt sind, welche in den Opfern der Israeliten das Sühnopfer Christi abgebildet schauten. Noch erscheint aber der Erlöser nach seinen Hauptzügen entworfen in der berühmten Weissagung Jes. LII. u. LIII., wovon die genauere Erklärung in einem besonderen Anhange folgen wird.

Erlösung in den religiösen Mythen der alten Welt.

Aus der Hindu-Religion sind hieher wieder die Avatars zu rechnen, und besonders der Krischnavatar als neunte Verwandlung des Wischnu: als Erscheinung des Gottes im Fleische, worin er die furchtbare die Luft verpestende Schlange Caliya Naga tödet, vielen Tausenden als Retter und Wohlthäter erscheint, die Pforten der Unterwelt bewältigt, am Ende aber selbst das Opfer eines ge-

waltsamen Todes wird, der ihn jedoch nicht für immer in seiner Gewalt hält. Bauer schreibt: „Wischnus Verkörperungen haben überhaupt den Zweck, die bestehende Ordnung der Welt zu erhalten; insbesondere ist es aber die hauptsächlich durch dämonische Einwirkungen überhand nehmende Bosheit und Gottlosigkeit der Menschen, welche eine solche göttliche Dazwischenkunft nothwendig macht" [1]).

Hieher gehört auch, was von der zweiten Gottheit des tibetanischen Lamaism, von ihrer Erscheinung auf Erden und wohlthätigen Wirksamkeit für die Menschen B. II. S. 198 angeführt ist.

Der leidende und sterbende Gott der Aegypter oder der vom Typhon gemordete Osiris mag gleichfalls einige Vergleichspuncte hier anbieten.

Hinsichtlich des Parsismus liefert der Mémorial catholique eine Deutung des Mithras Bildes auf das Erlösungsopfer. Der einen Stier erdolchende Mithras, ein Hund, eine Schlange und ein Skorpion den Stier befeindend, zwei Genien, wovon der eine eine Fackel erhebt, der andere eine solche unter sich hält, bilden die Gruppe. Hiedurch soll dargestellt seyn »Médiateur universel entre les hommes et la divinité, il étoit le souverain juge des vivants et des morts, toujours armé pour combattre les mauvais génies, et leur chef Ahriman, il protégeoit tout les ames, qui s'attachoient à lui, il en étoit le sauveur; enfin il accomplissoit lui-même le sacrifice, en offrant l'emblême du monde et de la vie sous la forme d'un taureau, à celui, qui est lui-même l'essence de la vie nouvelle à ceux, qui s'associoient avec une conviction profonde aux vertus mystérieuses du sacrifice. Certes, il faut être aveugle, ou fermer volontairement les yeux, pour ne pas voir, dans un paganisme, qui touche de si près aux premières révélations, un souvenir à peine altéré de la promesse du Rédempteur, de cette réconciliation des hommes avec Dieu, qui devoit se faire pour celui, qui est le principe de la vie et du salut du genre humain opéré par le sang« [2]).

Hinsichtlich der Chinesen bemerkt Windischmann: „Die Ueberzeugung von der Versöhnung durch die blutigen Opfer

---

[1]) Symbolik und Mythol. zw. Thl. zw. Abthl.

[2]) Deuxième année. Octobre MDCCCXXV

kommt in den King öfters vor; sie gehört dem ganzen Alterthum an" [1]).

Griechen und Römer lassen die Olympier in Menschengestalt zu den Sterblichen kommen, und ihrer Angelegenheiten sich freundlich annehmen, oder auch sonst durch Opfer ausgesöhnt werden. Tatian weißt insbesondere auf Prometheus hin: »Prometheus Caucaso affixus poenas ob collatum in homines beneficium persolvit« [2]), welcher Vergleich von Augusti in einer besonderen Abhandlung [3]) weiter aus einander gesetzt worden ist.

Noch verdient über diese Lehre und ihr Verhältniß zur Mythe die Schrift eines Ungenannten [4]) und die von Schmitt [5]) bemerkt zu werden.

Practisches Moment dieser Lehre.

Tief und heilsam wirkt die Lehre der Erlösung in das sittliche Leben ein.

1) Sie gewährt Beruhigung für die beunruhigendste Angelegenheit: sie ist die einzige Salbe auf eine durchaus unheilbare Wunde, der einzige Stab zum Aufstehen für den völlig Niedergeschlagenen. Der sündige Mensch, wissend daß er dem verdienten ewigen Verderben entgehen kann, entgeht nun auch der Verzweiflung und tröstet sich mit der ihm geöffneten Aussicht auf Begnadigung.

2) Sie flößt den lebhaftesten Abscheu wider die Sünde ein. Was so großes Elend herbeiführte, daß es nur durch eine ausserordentliche Gottes-That wieder gehoben werden konnte, muß nun als das Furchtbarste und Gräßlichste erscheinen.

3) Sie giebt Ermunterung und Stärke zur Besserung. Die gewisse Hoffnung, zu Gott gelangen zu können, muß den Sünder

---

[1]) Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. Erster Thl. Bonn, Marcus 1827.

[2]) Cont. Graec. Orat. C. 20.

[3]) Dissertatio, qua Dogma de duplici Adamo et fabula de Prometheo inter se comparantur. Vratislaviae, ex typographia Universitatis. 1815.

[4]) Die Lehre von der Sünde und vom Erlöser oder die wahre Weihe des Zweiflers. Zweite umgearb. Aufl. Hamb. b. Perthers. 1825.

[5]) Grundideen des Mythus, oder Spuren der göttlich geoffenbarten Lehre von der Welterlösung in Sagen und Urkunden der ältesten Völker. Frankfurt a. M. 1826.

zur Umkehr auf den Tugendpfad und zum Fortschreiten auf demselben eben so ermuthigen, wie das in der Ferne erblickte Land den Irrenden auf dem Weltmeere zur letzten Kraftanstrengung aufregt.

4) Sie befestigt im Guten, und spornt zur sittlichen Vollkommenheit. Der Kaufpreis: das Blut des Sohnes Gottes, ist so groß, daß Jeder dasselbe zu verscherzen sich fürchten, dagegen fortwährend trachten muß, seines Werthes sich würdig zu machen. Die Texte hiefür oben S. 24.

5) Sie erzeugt die innigste Liebe zu Christus: seine allergrößte Liebe kann doch wohl nur Gegenliebe erwecken, d. i. freudige Aufnahme und Befolgung seiner Lehren.

6) Sie erfüllt mit kindlichem Vertrauen auf Gott, der sich hier als den Vater mit offenen Armen zeigt, in welche die verirrten Kinder sich werfen können. Röm. VIII. 32.

7) Sie fordert zur Bruderliebe auf I. Joh. IV. 11., zur Geduld und Ausdauer im Leiden Hebr. XII. 2. flg., zur Versöhnung, zum Wohlthun an Fehlenden und Beleidigern I. Petr. II. 21. flg., III. 16. flg.

Nebstdem lassen sich bei dieser Lehre noch mancherlei heilsame Betrachtungen anstellen, wie z. B. der Mensch gewordene Logos durch seine Entgöttlichung verdammte die Selbstvergötterung der Menschen, durch seinen Gehorsam ihren Ungehorsam, durch das Kosten der bittersten Leiden und des schmerzhaftesten Todes ihre Schwelgerei und ihre Versunkenheit im Sinnenleben. Ferner wie er durch seine Ehrfurcht und Folgsamkeit gegen den göttlichen Willen die höchste Achtung gegen das hl. Gesetz, durch seine Hingabe in Leiden und Tod die Besiegung auch der größten Hindernisse in Erfüllung desselben, durch seine Selbstopferung ohne alle Schuld die muthvolle und freiwillige Selbstaufschlachtung der Schuldbeladenen zur unerlässigen Aufgabe machte; endlich wie er durch seine Dazwischenkunft zur Rettung der Verlornen und durch den Werth seines Verdienstes alles menschliche Streben und Verdienst in seinem Unvermögen und Unwerthe hinstellte und dadurch den Grund zu jeder Tugend: die Demuth, in das sonst so hochmüthige Menschen-Herz einsenkte*).

---

*) Vergl. Frint: die Feier der Menschen-Erlösung. Dargestellt in frommen Betrachtungen, auf jeden Tag in der Fastenzeit, nebst einigen Gebeten für die letzten Tage der hl. Charwoche. N. verb. Aufl. Wien. Geistinger. 1817.

Heils-Früchte der Erlösung.

Gnade Gottes.

Daseyn und Wirksamkeit der Gnade.

Vom Stamme des Kreuzes erwachsen nun die mancherlei Früchte des Heils oder die Gnaden-Aeußerungen.

Gnade, d. i. eine dem Menschen zukommende unverdiente Hilfe Gottes zum Guten, entnimmt schon die Vernunft aus der Idee Gottes als Vaters und Erziehers der Menschen, aus seinem strengen Gebothe der Pflichterfüllung, aus seinem beständigen Einflusse auf die Erhaltung und Regierung der physischen Welt, aus der moralischen Schwachheit der Sterblichen und ihrer das Gute öfters hindernden zum Bösen verführenden Umgebung.

Die Offenbarung spricht oft und deutlich von solchem Beistande.

Nach den Büchern des N. B. ist der ganze Bildungsproceß des Menschen zur Gottwohlgefälligkeit (ordo salutis) reines Resultat der Gnade, nemlich

1) die Berufung zum Heile: „Treu ist, der euch berufen." I. Thess. V. 24. „Der Gott aller Gnaden, der uns berufen hat zur ewigen Herrlichkeit in Christo Jesus." I. Petr. V. 10. Man hat aber hier nicht bloß die äußere Stimme des Evangeliums sondern auch die innere Aufregung zum Guten zu verstehen.

2) Die Erleuchtung des Geistes: „Gott, welcher hieß aus Finsternissen Licht glänzen, erglänzte in unseren Herzen zur Aufhellung der Herrlichkeit Gottes im Angesichte Jesu Christi". II. Kor. IV. 6.

3) Der Glaube an die erkannte Wahrheit: „Ein Weib, mit Namen Lydia, eine Purpurhändlerin aus Thyatira, die Gott fürchtete, hörte zu; und der Herr schloß ihr das Herz auf, zu behalten das Gesprochene von Paulus." Apg. XVI. 14. „Ich danke meinem Gott — wegen eurer Theilnahme am Evangelium, vom ersten Tage an bis jetzt, überzeugt, daß der, welcher in euch das gute Werk angefangen hat, es vollenden wird, bis zum Tage Jesu Christi." Phil. I. 5. 6. „Euch ward es verliehen in Ansehung Christi, nicht nur an ihn zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden." Vs. 29. „Jede gute Gabe, und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben herab von dem Vater des Lichtes. — Nach seinem Willen hat er uns gezeuget durch das Wort der Wahrheit, damit wir die Erstlinge seiner Geschöpfe wären." Jak. I. 17. 18.

4) Die Bewegung des Willens zum Guten: „Gott ist es

welcher wirket in euch das Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen". Phil. II. 13. „Weder der pflanzet ist Etwas, noch der begießt, sondern Gott, der das Gedeihen giebt". I. Kor. III. 6.

5) Das Wachsthum in der Erkenntniß: „Ich höre nicht auf, für euch zu danken und eurer zu gedenken in meinen Gebeten, daß der Gott unseres Herrn Jesu Christi, der Vater der Herrlichkeit euch gebe den Geist der Weisheit und der Offenbarung zu seiner Erkenntniß, und erleuchtete Augen eures Herzens, um einzusehen, was die Hoffnung eurer Berufung sey —." Eph. I. 16 — 19. „Wir hören nicht auf, für euch zu beten und zu bitten, daß ihr erfüllt werdet mit der Erkenntniß seines Willens in aller Weisheit und geistigen Einsicht, um zu wandeln würdig des Herrn zu seinem ganzen Wohlgefallen, an jedem guten Werke Frucht bringend und wachsend in der Erkenntniß Gottes, mit aller Kraft gekräftigt nach der Stärke seiner Herrlichkeit zu jeder Standhaftigkeit und Ausdauer mit Freuden." Kol. I. 8 — 12.

6) Die Stärkung zum Guten bei entgegen kämpfenden Hindernissen. Paulus sagt von sich: „Dreimal bat ich den Herrn, daß (des Fleisches Stachel) von mir abließe, da sprach er zu mir: es genügt dir meine Gnade —". II. Kor. XII. 9. „Ich kann Alles in dem, der mich stärket." Phil. 4. 13. Vergl. I. Tim. I. 12. II. Tim. IV. 17.

7) Die Befestigung im Guten und das Verharren in Demselben bis ans Ende: „Der uns befestigt sammt euch auf Christus und uns gesalbt hat, ist Gott." II. Kor. I. 21. „Der Gott des Friedens befestige euch in jedem guten Werke, um zu thun seinen Willen, wirkend in euch, was vor ihm angenehm ist, durch Jesus Christus." Hebr. XIII. 21. „Der Gott des Friedens heilige euch ganz und gar, und euer ganzer Geist, und Seele und Leib werde tadellos auf die Zukunft unseres Herrn Jesus Christus bewahrt. Treu ist, der euch berufen, der wird's auch thun." I. Thess. V. 22 — 25. „Der Gott aller Gnade, der uns berufen hat, zur ewigen Herrlichkeit in Christo Jesu, wird euch, die ihr eine kurze Zeit leidet, vollenden, stärken, kräftigen, unerschütterlich machen." I. Petr. V. 10. Man sehe noch I. Kor. I. 8. Eph. III. 16. Phil. I. 9. II. Thess. II. 17. Kol. I. 8 — 13.

Daß in allen diesen Stellen ein eigentliches Wirken Gottes anzunehmen sey, zeigt

1) das inständige Gebet zu Gott um dessen Beistand.

2) Die Bemerkung seines freien Willens bei Ertheilung desselben Phil. II. 13.

3) Die Darstellung dieser Wirksamkeit Gottes mit den seinen Einfluß auf die Natur bezeichnenden Ausdrücken. I. Kor. III. 6.

4) Ihre Unterscheidung von der Kraft der Heils-Predigt, und von dem Willen ihrer Zuhörer.

5) Die eigenen Benennungen der Begnadigten, indem sie heißen Erzeugniß, Geschöpf, Gemächte Gottes. Jak. I. 18. Eph. II. 5.

Auch nach den Schriften des A. B. machet Gott zum Guten empfänglich, erleuchtet den Verstand, rühret das Herz und schaffet im Menschen den heiligen Sinn: „Beschneiden wird Jehova dein Gott dein Herz und das Herz deines Samens, daß du liebest Jehova deinen Gott mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele, auf daß du lebest." I. Mos. XXX. 6.

„Ein reines Herz schaffe mir, o Gott!
Und einen festen Geist erneure in meinem Innern.
Verwirf mich nicht von deinem Angesicht,
Und deinen heiligen Geist nimm nicht von mir."
Ps. LI. (Vulg. L.) 12. 13.

„Lehre mich, Jehova, deinen Weg,
Und ich will wandeln in deiner Wahrheit;
Eine mein Herz zur Furcht deines Namens."
Ps. LXXXVI. (V. LXXXV.) 11.

„Lehre mich, Jehova, den Weg deiner Satzungen,
Und ich will ihn behalten immer.
Gieb mir Einsicht, und ich will bewahren dein Gesetz,
Und es beobachten mit ganzem Herzen.
Leite mich auf den Pfad deiner Gebote,
Denn an ihm hab ich mein Wohlgefallen.
Neige mein Herz zu deinen Verordnungen
Und nicht zum Gewinn.
Wende mein Auge hinweg vom Schauen der Eitelkeit;
Auf deinen Wegen belebe mich".
Ps. CXIX. (V. CXVIII.) 33—38.

Für das Volk und für Salomo betet David also zum Herrn: „Bewahre auf ewig solchen Sinn und Gedanken im Herzen deines Volkes, und richte ihre Herzen zu dir *); und Salomo, meinem Sohne, gieb ein ergebenes Herz, daß er halte deine Gebote, und deine Verordnungen —". I. Chron. XXIX. 18. 19. Jehova spricht:

*) Nicht so bestimmt Vulg.

„Dieß ist der Bund, den ich schließen will mit dem Hause Israel: ich gebe mein Gesetz in ihre Mitte, und in ihr Herz will ich es schreiben, und ich bin ihnen Gott und sie sind mein Volk.“ Jer. XXXI. 33. „Ich gebe ihnen ein Herz und einen Weg, zu fürchten mich alle Tage. — Und meine Furcht will ich legen in ihr Herz, daß sie nicht weichen von mir.“ XXXII. 39. 40. „Ich gebe euch ein neues Herz, und einen neuen Geist will ich geben in euer Inneres; und ich nehme hinweg das Herz von Stein aus ihrem Leibe, und gebe ihnen ein Herz von Fleisch; und meinen Geist will ich geben in euer Inneres, und mache, daß ihr in meinen Satzungen wandelt, und meine Rechte bewahrt und thut.“ Ezech. XXXVI. 26. Vergl. XI. 19.

Die Väter sprechen von der Gnade also:

Justin. »Ut a principio fieremus, in nobis situm non erat; ut autem ea sequamur, quae ipsi placent, adhibitis ad eligendum rationalibus facultatibus, quas ab eo accepimus, id ipse nobis persuadet, et ad fidem nos adducit. (πειθει τε και εις πιστιν αγει ἡμας.) Atque id quidem ad omnes homines pertinere arbitramur, eo quod non arceantur ab his discendis, sed potius hortatu ad ea incitentur« [1]). »Christo non philosophi solum et literati homines credidere, sed operarii etiam et omnino imperiti, qui et gloriam, et metum et mortem contemserunt, quandoquidem haec virtus inennarabilis Patris perficit (δυναμις εστι του —), non humanae rationis instrumenta« [2]).

Theophilus. »Si vis, potes sanari: da te medico, et punget (παραχεντησει) oculos mentis et cordis tui. Quis est iste medicus? Deus, qui per verbum et sapientiam sanat et vivificat« [3]).

Klemens Alex. »Oportet quidem, cum natura apti simus ad bonum, ad id aliquod habere studium; oportet autem mentem quoque habere sanam, et quae nulla retardetur poenitentia a pulchri venatione, ad quod quidem maxime divina opus habemus gratia, rectaque doctrina, castaque et munda animi affectione et patris ad se attractione. ὁλκης« [4]). »Gnosticum quoque Deus adjuvat propinquiore honorans curatione. (προσεχεστερα τιμησας επισκοπη.) Clarum est enim, quod, bonam ipsorum naturam et sanctum institutum honorans, iis, qui bene

[1]) Apol. I. C. 10.
[2]) Apol. II. C. 10.
[3]) Ad Autol. L. I. C. 9.
[4]) Strom. L. V.

vivere constituerunt, vires inspirat ad reliquam salutem, alios quidem solum adhortans, aliis vero, qui ex se digni evaserunt, opem ferens. — Quemadmodum autem medicus praebet sanitatem iis, qui ei cooperantur ad sanitatem; ita etiam Deus aeternam salutem iis, qui cum eo cooperantur, ad cognitionem et ad bonas actiones. *τοις συνεργουσι προς γνωσιν τε και ευπραγιαν*« [1]).

Origenes. »Siqua alia natura sancta est, ex assumtione hoc vel inspiratione Spiritus s. habet, ut sanctificeretur, non ex sua natura hoc possidens (ut Deus), sed accidens sibi, propter quod et decidere potest, quod accidit. — Benignitas Dei, secundum quod se dignum est, provocat omnia, et attrahit ad beatum finem illum, ubi decidit et auffugit omnis dolor, et tristitia et gemitus« [2]). »A Deo datur, non ut sustineamus (tentationes), alioquin nullum jam videretur esse certamen, sed ut sustinere possimus. Ea autem virtute, quae nobis data est, ut vincere possimus, secundum liberi arbitrii facultatem aut industrie utimur, et vincimus, aut segniter, et superamur —« [3]). »Ex Deo quod fiat (cogitatio), David testatur: beatus vir, cujus est susceptio apud te, Domine, ascensus in corde ejus. Et Apostolus dicit: quoniam Deus dedit in corde Titi. Quod vero etiam per angelos aliqua humanis cordibus suggerantur, designat vel Tobiam angelus comitatus, vel prophetae sermo dicentis: et respondit angelus, qui loquebatur in me. — Possibile est, ut, cum nos divina virtus ad meliora provocaverit, non sequamur, liberi arbitrii potestate nobis servata. Dicebamus, quod etiam memoriae nobis quaedam suggerantur, sive per divinam providentiam, sive —« [4]).

Cyrillus Hieros. »Meum est: docere, tuum: accipere, Dei: perficere. *το τελειωσαι*« [5]).

Gregorius Naz. »Quoniam nonnulli sunt, qui ob recte facta ita animis efferuntur, ut id totum sibi ipsis adscribant, nec quidquam creatori, et sapientiae eorum authori, ac bonorum omnium suppeditatori acceptum ferant, his verbis (Rom. IX 16.) eos docet Paulus, quod ipsum etiam recte velle divino auxilio indigeat; imo ut rectius loquar, voluntas quoque

---

[1]) Strom. L. VII.
[2]) De Princip. L. I. C. VIII. §. 3.
[3]) De Princ. L. III. C. II. §. 3.
[4]) L. c. §. 4.
[5]) Procatech. C. 1.

ipsa et electio eorum, quae recta et cum officio conjuncta sunt, divinum quoddam beneficium est, atque a Dei benignitate manans. Idcirco ait: non volentis, id est, non solum volentis, nec currentis solum, sed etiam miserentis Dei. Ita quoniam velle quoque ipsum a Deo est, optimo jure totum Deo assignavit. Quantumlibet curras, quantumlibet certes: opus habes eo, qui det coronam. Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laboraverunt, qui aedificant eam. Nisi Dominus custodierit civitatem, frustra vigilant, qui custodiunt eam. Scio, inquit, quod nec levium cursus est, nec bellum potentum, nec pugnantium victoria, nec prospere navigantium portus, sed Dei est, victoriam afferre, et incolumem scapham in portum perducere« [1]). »Qui dedit, quod primum est, dabit et secundum; qui dedit credere, dabit et confiteri« [2]).

Chrysostomus. »Superna ope et coelesti doctrina opus est, ut ingrediamur via, quae ducit ad virtutem, non nobis in otio degentibus, sed, quae sunt nostra, conferentibus« [3])

Cyprian. »Dei est, inquam Dei, omne quod possumus. Nostrum tantum sitiat pectus et pateat; quantum illuc fidei capacis afferimus, tantum gratiae inundantis haurimus« [4]). »Postulamus, ut sanctificatio et vivificatio, quae de Dei gratia sumitur, ipsius protectione servetur« [5]).

Hilarius. »Justificationes sunt plures atque diversae in observandis singulis officiorum generibus temperandae, ad quorum custodiam, nisi a Deo dirigamur, infirmes per naturam nostram erimus. Adjuvandi igitur per gratiam ejus dirigendique sumus, ut praeceptarum justificationum ordinem consequamur« [6]). »Conserva, oro, hanc fidei meae incontaminatam religionem, et usque ad excessum spiritus mei dona mihi hanc conscientiae meae vocem, ut, quod in regenerationis meae symbolo professus sum, semper obtineam« [7]).

Ambrosius. »Vides, quia ubique Domini virtus studiis cooperatur humanis, ut nemo possit aedificare sine Domino, nemo custodire sine Domino, nemo quidquam incipere sine Domino« [8]).

---

[1]) Orat. XXXI.
[2]) Orat. in Pentec.
[3]) In Ps. CXLII.
De grat. Dei. Ad Donat.
[4]) Tract. de Orat. domin.
[5]) Tract. in Ps. XCVIII. Lit. I. §. 12.
[6]) L. XII. de Trin.
[7]) L. II. Comment. in Luc. III.

Hieronymus. »Velle et currere meum est, sed ipsum meum sine Dei semper auxilio non erit meum« [1]).

Augustin. »Visorum suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes, sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate, quid ei veniat in mentem; sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est. His ergo modis quando Deus agit cum animo rationali, ut ei credat — profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus praevenit nos; consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est« [2]). »Certum est, nos facere, cum facimus, sed ille facit, ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit: faciam, ut in justificationibus meis ambuletis« [3]). »Non solum Deus posse nostrum donavit atque adjuvat, sed etiam velle et operari operatur in nobis; non quia nos non volumus, aut nos non agimus, sed quia sine ipsius adjutorio nec volumus aliquid boni, nec agimus« [4]). »Negare non possumus, etiam perseverantiam in bono proficientem usque in finem magnum esse Dei munus« [5]).

Hienach umfaßt die Gnade ganz dieselben Momente des religiösen Lebens, wie sie in den obigen Texten vorkommen.

Die Kirche erklärt auf der Trienter Synode: »Ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum J. praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, et qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponantur ita, ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus s. illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris literis cum dicitur: Convertimini ad me, ut ego convertar ad vos; libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: Converte nos Domine ad te, et convertemur; Dei nos gratia praeveniri confitemur« [6]). »Deus impos-

[1]) Epist. ad Ctesiph. C. 3.
[2]) L. de spir. et lit. C. 34.
[3]) L. de grat. et lib. arb. C. 16.
[4]) L. de gratia Christi, C. 23.
[5]) L. de concept. et gratia, C. 16.
[6]) Sess. VI. C. 8. de justif.

sibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere, quod possis, et petere, quod non possis, et adjuvat, ut possis« [1]). »De perseverantiae munere quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est, eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere, nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiat, operans velle et perficere; veruntamen, qui se existimant stare, videant, ne cadant — « [2]).

So einfach indessen diese Lehre in den heiligen Büchern vorgetragen ist; so vielfach wurde sie in der Folge behandelt. Pelagius war es, der den Stoff zu allen künftigen Entwickelungen darüber zuerst hinwarf. Dieser brittanische Mönch, im J. 405 nach Rom gekommen, lehrte: »Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in libero arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est, posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit; duo vero reliqua, hoc est, velle et esse ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt« [3]). Ferner: »Divinam mereamur gratiam, et facilius nequam spiritui s. Spiritus auxilio resistamus« [4]). Demnach führte er nur das Erkenntniß und Willensvermögen auf Gott zurück, keineswegs aber das Erkennen, Wollen und Wirken selbst; er nahm nur eine größere Leichtigkeit im sittlichen Handeln als Wirkung der Gnade an, und behauptete, daß sie erst verdient werden müßte. Eben so seine beiden Haupt-Anhänger, Cölestius und Julianus. Die Halbpelagianer, im J. 427. als Secte erscheinend, auch Massilienses genannt, unterschieden sich nur darin von ihrem Vorgänger, daß sie zwar nicht zum Anfange, aber doch zum Fortschreiten und Vollenden im Guten die Nothwendigkeit einer innern Gnade forderten. Dieß die Veranlassung zu einer genaueren Theorie der Gnade, wovon das Wichtigste hier folgen soll.

Nothwendigkeit der Gnade.

Die Gnade ist dem Menschen nothwendig zum Anfange des Glaubens (Annahme des Christenthums), zum Beharren und zur

[1]) Daselbst. C. 11.
[2]) Daselbst. C. 13.
[3]) Apud August. de lib. arb. L. III. C. 4.
[4]) L. de gratia Christi. C. 27.

Vollendung in demselben, Christus sagt: „den Vater kennt Niemand, als der Sohn, oder dem es will der Sohn offenbaren". Matth. XI. 27. „Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn der Vater nicht zieht. — Keiner kann zu mir kommen, es sey ihm denn von meinem Vater gegeben." Joh. VI. 44. 46. „Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht; denn ohne mich könnt ihr Nichts thun." Joh. XV. 5. Paulus *) schreibt, daß nur die Gnade ihn zum Guten tüchtig macht Röm. VII. 18 — 25., daß nur durch den hl. Geist der Glaube an Christus I. Kor. XII. 3., das Wollen und Ausführen Phil. II. 13., Jakobus, daß jedes Gute von Gott kommt I. 17. — Ein anderer Beweis ist aus dem von Christus und von den Aposteln so häufig und dringend anbefohlenen und von denselben so oft und innig verrichteten Gebete um das Gute zu entnehmen.

Im A. B. spricht für die Nothwendigkeit der göttlichen Sophia zur Erkenntniß und Beachtung des Wahren und Guten besonders Weish. IX. 6. 9 — 19.

Von den oben angeführten Vätern behaupten die Nothwendigkeit der Gnade Klemens Alex., Gregorius Naz., Chrysostomus, Hilarius, Ambrosius, Augustin. Mit besonderer Beziehung auf die Pelagianischen Irrlehren erklärten die Bischöfe auf dem IV. Karth. Concil., a. 418: »Quicunque dixerit, ideo nobis gratiam justificationis dari, ut, quod facere jubemur per liberum arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tanquam, etsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere mandata divina, anath. sit« [1]). Und die auf der II. Synode zu Orange, im J. 529: »Siquis, sicut augmentum, ita etiam initium fidei, ipsumque credulitatis affectum — non per gratiae donum — sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius probatur« [2]).

Die Kirche bildete zur Darlegung dieser Lehre auf dem Concil zu Trient folgenden Kanon:

»Siquis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae, vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Jesum Chr. gratia posse justificari coram Deo, anathema sit« [3]).

---

*) Die Stelle II. Kor. III. 5. spricht nur von den aus göttlicher Offenbarung erhaltenen Lehren des Christenthums. Vergl. Vs. 6. u. II. 17.

[1]) Can. 5. [2]) Can. 5. [3]) Sess. VI. Can. 1.

»Siquis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum J. dari, ut facilius homo juste vivere ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen et difficulter possit, anathema sit« [1]).

»Siquis dixerit, sine praeveniente Spiritus s. inspiratione, atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit« [2]).

Einwendungen.

1) Das Sittengesetz gebiethet Besserung, Rechtschaffenheit, Annahme der Wahrheit, und Befolgung derselben, Besiegung aller Hindernisse des Guten, Beharrlichkeit in der Tugend bis ans Ende. Diesem Befehle muß ein im Menschen vorhandenes Vermögen zu seiner Ausführung entsprechen, wenn nicht etwas Unmögliches gefordert seyn soll.

Antw. Diesem allgemeinen und strengen Gebothe der Pflichterfüllung steht die Versicherung einer höheren Unterstützung zur Seite.

2) Die Vernunft weiß nichts von solcher Unterstützung, wohl aber hat sie vom absoluten Imperative die bestimmteste Kenntniß; führte jene dieselbe Nothwendigkeit wie dieser mit sich, so würde sie in der nemlichen klaren Anschauung erscheinen.

Antw. Die Strenge des Sittengesetzes ist der Vernunft zugleich auch Verkünderin eines höheren Beistandes, und wenn dieser etwas weniger laut und bestimmt ausgesprochen wird, so geschieht es deßwegen, weil der Mensch vor Allem auf das Sittengesetz zu horchen hat, und weil erst die Offenbarung die Wunder der göttlichen Gnade erzählen sollte.

3) Durch Annahme der Gnade werden die Wunder ins Unendliche vermehrt.

Antw. Die Gnadenspendungen im Reiche der Freiheit entsprechen den Einwirkungen Gottes in der Natur; wie diese durch ihre Stetigkeit den Charakter des Wundervollen verlieren, so auch jene. Uebrigens kann das All auch nicht einen Augenblick gleichsam von Gott losgerissen bestehen, und Gott auch nicht einen Augenblick von seinem Werke sich zurückziehen, so daß allerdings auch von unendlichen Wundern die Rede seyn könnte.

---

[1]) Daselbst. Can. 2. [2]) Can. 3.

4) Hienach würden die Menschen bei jeder tugendhaften Handlung, ja bei jedem guten Gedanken wahre Wunderthäter, weil sie dergleichen nur durch übernatürliche Kräfte hervorbringen.

Antw. Man kann allerdings von göttlich-menschlichen Handlungen, ja sogar auch von Wundern sprechen, weil ein unmittelbarer Einfluß Gottes statt findet; hiebei aber wird immer nur dieser, niemals der Mensch als Princip des Wunders zu erkennen seyn.

5) Dann hören aber die guten Werke auf, Handlungen der Menschen zu seyn.

Antw. Allerdings: in so ferne sie von Gott kommen; als göttlich-menschliche Handlungen gehören sie aber auch zum Theile den Menschen an.

6) Die Gnade müßte in der Gedanken-Reihe, und in den Willens-Aeußerungen der Menschen die gewaltsamsten Unterbrechungen und Verirrungen verursachen, welches die Erfahrung nicht bestätigt.

Antw. Daß gar keine solchen Erfahrungen vorhanden sind, läßt sich nicht behaupten. Außerdem wirkt die Gnade nicht so gewaltsam, sondern unmerklich und stille, wie zuweilen dem Menschen von aussen Vorstellungen und Entschlüsse zukommen, ohne daß er es brachtet oder will.

7) Die Wirksamkeit Gottes im Reiche der Freiheit zum Guten ist Vorstellungs- und Ausdrucksweise der alten Welt, die Alles, was geschah, in unmittelbare Beziehung zu Gott setzte, weßwegen sie nicht nur Natur-Ereignisse, sondern sogar das Sittlich-Böse von ihm bewirkt werden ließ. Wie nun dergleichen nicht eigentlich oder zunächst von Gott geschehen, so auch nicht das Sittlich-Gute.

Antw. Diese Ansicht kann hier deßwegen nicht Platz greifen, weil in den citirten Texten das Wirken Gottes von dem des Menschen ausdrücklich unterschieden, dieses als unvollkommen, und verdienstlos dargestellt, daher das Hinzukommen jenes zu diesem als nothwendig gefordert wird.

8) Es wird aber dem eigenen Vermögen des Menschen anheim gegeben im N. B. das Wollen des Guten, Röm. VII. 18., die Buße und Besserung auch vor dem Eintritte ins Himmelreich, Matth. III. 2., Apg. II. 38., die Prüfung und Annahme der Religionslehren, I. Thess. V. 21, I. Joh. IV. 1., die Umgestaltung des innern Sinnes zur Neuheit, Röm. XII.

2., das Anziehen eines neuen Menschen, Eph. IV. 24., der Glaube an Christus, Joh. V. 46., die Haltung der Gebote Gottes, Matth. XIX. 17., das Widerstehen bei Versuchungen, I. Petr. V. 9., das Beharren im Glauben, I. Kor. XVI. 13. Im A. B. die Wahl zwischen Gutem und Bösem, V. Mos. XXX. 19., die Zubereitung des Gemüthes, die Zurichtung des Weges, mit Ausschluß Gottes, Sprüchw. XVI. 1. 9., das Aufsuchen des Herrn, Ps. IX. 11., die Bekehrung zu Gott, Zach. I. 3., das Hinwegthun des Bösen, Jes. I. 16., die Umschaffung des Herzens, Ezech. XVIII. 31.

Antw. Durch alle diese dem Menschen gemachten Aufgaben wird nur der Beitrag gemeint, den er zur Erreichung seiner Bestimmung zu leisten, die Thätigkeit, mit welcher er der Gnade mitzuwirken hat, diese aber keineswegs ausgeschlossen; was insbesondere Röm. VII. 18. und Sprüchw. XVI. 1. 9. betrift, so ist hier nicht sowohl vom moralischen, als vielmehr vom politischen Sinnen und Handeln, dort aber gerade von der Unkraft des menschlichen Wollens die Rede.

9) Das Gebet um die Gnade beweißt offenbar ein anfängliches Gute ohne Gnade.

Antw. Auch das wahre Gebet ist Wirkung der Gnade, Röm. VIII. 26.; wer daher um Gnade bittet, ist schon im Besitze einer Gnade, und fleht somit nur um weitere Hilfe.

10) Mehrere Väter weisen der Gnade einen engeren Wirkungskreis an:

Origenes. »Sermo Apostoli non dicit, quia velle mala ex Deo est, neque perficere bona aut mala ex Deo est; sed generaliter ait, quia velle et perficere a Deo est. Sicut enim a Deo est hoc ipsum, quod homines sumus, quod spiramus, quod movemur, ita et quod volumus ex Deo habeamus — Ita ergo est, quod dicit Apostolus, quia virtutem quidem voluntatis accipimus, nos autem abutimur voluntate vel in bonis, vel in malis desideriis« [1]). — »Is, qui jam prius se obduraverat in imperitia, si se, cum omni animi intentione dat magistro, atque obtemperaturum se in omnibus promittit, propositi ejus intentione perspecta competenter etiam magister pollicebitur ablaturum se ob eo omnem imperitiam, et inserturum peritiam: non quo abnuenti discipulo vel renitenti hoc se promittat

[1]) De Princ. L. III. C. 1. §. 19.

esse facturum, sed offerenti se atque in omnem obedientiam mancipanti; ita et divinus sermo promittit his, qui accedunt ad se, ablaturum se esse cor lapideum, non utique ab his, qui se non audiunt, sed ab his, qui doctrinae suae praecepta suscipiunt« [1]).

Cyrillus Hieros. »Ut calamus scriptorius aut telum, ut ab aliquo impellatur, necesse est; sic et gratia indiget credentibus. — Dei est, gratiam conferre, tuum vero, acceptare et custodire« [2]).

Chrysostomus. »Oportet nos primum bona eligere, et tunc affert, quae sua sunt. Non praevenit nostras voluntates, ne perdat nostrum liberum arbitrium. Quando autem nos elegerimus, tum nobis multum affert auxilium. Nam nostrum quidem est praeeligere et velle, Dei autem est perficere et ad finem deducere« [3])

Cyprian. »Credendi vel non credendi libertatem in arbitrio positam. In Deut. Ecce dedi ante faciem tuam vitam et mortem, bonum et malum. Elige vitam tibi, ut vivas —« [4]).

Hilarius. »Est quidem in fide manendi a Deo munus: sed incipiendi a nobis origo est; et voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet, ut velit: Deus incipienti incrementum dabit« [5]).

Antw. Diese Lehrer wollen durch solche Aeußerungen das aufgestellte Dogma nicht ableugnen, indem sie in andern Stellen wirklich zu demselben sich bekennen, sondern nur auch zugleich die Freiheit des Menschen bemerklich machen, welche beim sittlichen Streben in Anwendung komme müsse. Augustin aber schreibt zu dergleichen Abweichungen: »Quid igitur opus est, ut eorum scrutemur opuscula, qui, priusquam ista haeresis oriretur, non habuerunt necessitatem, in hac difficili ad solvendum quaestione versari? Quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur. Unde factum est, ut de gratia Dei quid sentirent breviter quibusdam scriptorum suorum locis et transeunter attingerent» [6]).

Er hatte aber auch einstens selbst ähnliche Ansichten nach seinem eigenen Bekenntnisse [7]).

---

[1]) L. c. §. 15.
[2]) Catech. I.
[3]) Hom. XII. in Epist. ad Hebr.
[4]) Testim. L. III. C. 52.
[5]) Tract. in Ps. XCVIII. Lit. XIV. §. 20.
[6]) L. de praedest. C. 14. §. 27.
[7]) Retract. L. I. C. 23.

Subject der Gnade.

Alle Menschen erhalten eine zur Erlangung des Heils hinlänglängliche Gnade.

Die Vernunft findet diesen Satz in dem allen Menschen zur Erreichung vorgesteckten Ziele, in der allgemeinen Vaterliebe Gottes und in dessen Sorgfalt für das gemeinsame physische Wohl der Seinigen gegründet.

Nach den Schriften des N. B. ist Christus „das wahrhaftige Licht, welches erleuchtet jeden Menschen kommend in die Welt" Joh. I. 9., „ist Gott ein Heiland aller Menschen, vorzüglich der Gläubigen". I. Tim. IV. 10. Nebstdem läßt sich aus der Allgemeinheit der Erlösung und aus dem ernstlichen Willen Gottes, daß alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen und selig werden I. Tim II. 4., auch seine Gnade hiezu für sie erschließen; dieselbe ist ferner nach dem Ausspruche Petri, daß jeder Gottesfürchtige und Rechtschaffene aus welchem Volke immer dem Herrn angenehm ist Apg. X. 35., dann nach der Berufung Pauli auf die den Heiden gewordene natürliche Manifestation des Göttlichen Röm. I. 19., und nach der ihnen von demselben Apostel nach ihrem Verdienste im Naturzustande zuerkannten Belohnung oder Bestrafung II. 9. 10. anzunehmen.

Im A. B. sagt die göttliche Weisheit von sich: »Et in omni terra steti, et in omni populo et in omni gente primatum habui, et omnium excellentium et humilium corda virtute calcavi«. Eccli. XXIV. 9. 10. 11.

Die Väter stimmen hiefür manchfaltig. Mehrere sprechen von einer inneren Erleuchtung der Heiden durch den Logos. (Sieh B. I. S. 481). Augustin sagt hievon: Illud lumen non irrationabilium animalium oculos pascit, sed pura corda eorum, qui Deo credunt, et ab amore visibilium rerum et temporalium se ad ejus praecepta servanda convertunt, quod omnes homines possunt, si velint«[1]) Andere sprechen von vielen den Menschen zukommenden Rettungsweisen:

Cyrillus Hieros. »Cum benignus sit Dominus, non unum vel alterum tantum, sed multos ad aeternae vitae januam aditus aperuit, ut omnes ea, quantum in ipso est, nullo impediente potiantur«[2]). Prosper oder ein Anderer unter dessen

---

[1]) De genes. C. 3. cont. Manich. [2]) Catech. XVIII.

Namen: »Sit manifestum, quod diversis atque inumeris modis omnes homines vult Deus salvos fieri; sed, qui veniunt, Deo auxiliante diriguntur, qui non veniunt, sua pertinacia reluctantur. — Elaboratum est, quantum Deus adjuvit, ut non solum in novisimis diebus, verum etiam in cunctis retro saeculis probaretur, gratiam Dei omnibus hominibus adfuisse; quoniam sive manifeste sive occulte ipse est, ut ait Apostolus, salvator omnium hominum, maxime fidelium« [1]).

P. Alexander VIII. verdammte im J. 1690 den Satz: »Pagani, judaei, haeretici aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum, adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem, sine omni gratia sufficiente.«

Die Kirche sagt auf dem Concil zu Trient: »In Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent«. Sieh oben S. 52, wo der folgende Beisatz »nisi illius gratiae defuerint« von fruchtlos gemachter Gnade zu verstehen ist.

Daß nun der Glaube an Christus, ja die ganze Heilsanstalt zur Seligkeit nicht mehr nothwendig sey, folgt aus obiger Behauptung deßwegen nicht, weil hiebei immer die Erlösung zum Grunde gelegt, und eine durch die Gnade bewirkte Stimmung als von Christus angeregt und als auf Christus hingehend, somit als ein Glaube an ihn angesehen und erklärt wird.

Motiv der Gnadenspendung.

Die Beweg-Ursache, warum Gott den Menschen seine Gnade spendet, liegt nicht in dem Verdienste dieser, sondern einzig in seiner Liebe und Barmherzigkeit, denn

1) die Gnade bedingt ja erst das gute Wollen, somit jedes Verdienst.

2) Die Schrift sagt ausdrücklich, daß der Mensch Gottes Heils-Wohlthat nicht seiner guten Werken wegen empfängt, sondern im Zustande des Nichtverdienstes Röm. III. 23. 24. V. 8. 9. XI. 6. Eph. II. 5 — 11. II. Tim. I. 9.

3) Die bei den Vätern vorkommenden Ausdrücke »benignitas, beneficentia, munus, donum« fassen dasselbe in sich.

4) Die Kirche: »nullis existentibus meritis«.

---

[1]) De voc. gentium. L. I. C. 26.

Es ist indessen hier mehr von der uranfänglichen Begnadigung des Sünders die Rede; der einmal Gerechtfertigte kann mittelst der bereits empfangenen Gnade einen Zuwachs derselben allerdings verdienen, wie noch später gezeigt werden soll.

Kraft der Gnade.

Die Gnade hat eine eigenthümliche einwohnende Kraft, so daß sie, wie die Sonne in der Natur, aus sich selbst im Reiche der Freiheit erleuchtet, entwickelt, wärmet, zum Wachsthume und zur Reife bringt, bestrahlet und mit Glanz umgießet.

Wenn die Schrift sagt, daß der Vater zur Wahrheit zieht, daß die Beseligung nicht Sache des menschlichen Rennens sondern des göttlichen Erbarmens ist; wenn sie aus Sauls Bekehrung erkennen läßt, daß der Herr auch uranfänglich den starrsten Willen bricht und erweicht;

wenn die Väter die Ausdrücke »persuasio, incitatio, attractio, virtus, directio, vires efficacissimae« von der Gnade gebrauchen;

wenn die Kirche »excitantem gratiam« nennt und beisetzt: »tangente Deo cor hominis per Spiritus s. illuminationem«:

so sind dieß lauter Beweise für die innere Kraft der Gnade, und es ist daher eine spätere Meinung des Jesuiten Molina vom J. 1588, daß die Gnade ihre Kraft erst von der Zustimmung des menschlichen Willens erhalte.

Bedingung zur Kraft-Aeußerung der Gnade.

Damit aber die Gnade ihre Kraft auch äußern könne, ist die Hingabe an sie, und die Mitwirkung mit ihr von Seite des Menschen nothwendig, denn:

Im A. wie im N. Bunde ruft der Geist: „Heute, wenn ihr seine (des Herrn) Stimme hört, verhärtet nicht eure Herzen". Ps. XCIV. 8. Hebr. III. 8. Christus spricht: „Sieh, ich stehe vor der Thüre und klopfe; wenn Jemand hört meine Stimme, so werd ich eintreten zu ihm". Offenb. III. 20. Paulus schreibt den Korinthiern: „Laßt euch aussöhnen mit Gott". II. Kor. V. 20. „Daß ihr die Gnade Gottes nicht umsonst empfanget!" IV. 1. Den Timotheus erinnert er, die Gnade nicht zu vernachlässigen I. Tim. IV. 14., die Gnade in sich aufzuwecken II. Tim. I. 6. Pe-

trus ermahnt die Gläubigen, durch gute Werke ihren Beruf gewiß zu machen II. Petr. I. 10.; überhaupt werden die Christen zur unabläßigen sittlichen Thätigkeit aufgefordert: dann ist die Gnade Gottes nicht leer I. Kor. XV. 10.

Die nemlichen hl. Schriften sagen auch, daß der Mensch es ist, der Gottes Gnade fruchtlos macht, weil er dieselbe von sich stößt und sich ihr widersetzet: „Ihr widersteht immer dem heil. Geiste". Apg. VII. 51. „Was ist, das ich noch thun sollte meinem Weinberge und ihm noch nicht gethan hätte?" Jes. V. 4. Vergl. LV. 2. 12. LXV. 4. Jer. VII. 13. Sprüchw. I. 24.

Von den obigen Vätern bedingen die Wirksamkeit der Gnade durch die Mitwirkung des Menschen Theophilus, Klemens Alex., Origenes, Cyrillus Hieros., Hieronymus, Augustin.

Die Kirche spricht von einem »gratiae libere assentiendo et cooperando«; ferner bemerkt sie: »illam (inspirationem) et abjicere potest homo«. (Sieh oben S. 51.)

Auf solche Weise wird freilich die Gnade gleichsam erst durch den Menschen wirksam oder unwirksam; allein es ist hier eben so, wie bei andern Wohlthaten Gottes: so wird z. B. die Vernunft erst durch die Anregung und Ausbildung, die moralische Kraft durch Uebung und Richtung zur würdigen und fruchtbringenden Thätigkeit gebracht; und wenn es dann auch der Fall seyn sollte, daß der Mensch Gottes Gnade fruchtlos macht, so war sie niemals ganz umsonst angebothen, indem er damit doch sein Heil hätte wirken können, hiebei also auch Gottes Vaterliebe und Gerechtigkeit in ihrer vollen Reinheit und Allgemeinheit verbleiben.

Verhältniß der Gnade zur Freiheit.

Die Freiheit des Menschen wird durch die Gnade weder aufgehoben, noch beschränkt, sondern vielmehr veredelt und ihrem göttlichen Wesen nach entwickelt; denn

1) Beim Kommen der Gnade kann der Mensch sich ihr widersetzen, oder sich ihr hingeben.

2) Bei der Aufnahme der Gnade will er ihren Anregungen nicht entgegen seyn.

3) Beim Wirken der Gnade in ihm wird er erst wahrhaft und durchaus frei, d. h. unabhängig von allen niederen Einflüssen, einzig lebend in Gott.

Das Bestehen der Freiheit mit und neben der Gnade zeigt die Schrift, wo Paulus schreibt: „Das Wollen liegt zwar nahe, aber das Vollbringen find' ich nicht in mir". Röm. VII. 18. D. h.: vermöge des moralischen Princips in mir kann ich mich wohl zum Guten entschließen, aber ich bin zu schwach, einen solchen Entschluß auszuführen, und bedarf daher einer höheren Kräftigung zur That. Ferner: „Gott wirket in euch das Wollen und das Vollbringen." Phil. II. 13. D. h. nicht: Gott will und vollbringt in euch; sondern er macht nur, daß ihr wollet, daß ihr vollbringet. „Durch Gnade Gottes bin ich, was ich bin, und seine Gnade in mir ist nicht leer gewesen, denn mehr als alle Andere hab ich gearbeitet, nicht ich sowohl, als die Gnade Gottes mit mir". I. Kor. XV. 10. Hier der mitthätige Apostel. Deßwegen heißen die Werke eines Jeden seine eigenen Werke. II. Kor. V. 10. I. Petr. I. 17.; deßwegen wird das Nemliche, was Gott wirkt, auch als Wirkung des Menschen angegeben. Sieh oben S. 55. Endlich gehören hieher noch alle jene Stellen S. 61, worin gleichsam von einem umsonstigen Mühen Gottes zur Bekehrung der Menschen, und von einem Zurückstoßen seiner Gnade die Rede ist *).

Aus den oben citirten Vätern sprechen deutlich für die Freiheit des Menschen bei der Gnadenwirkung Origenes, Cyrillus Hieros., Hieronymus, Augustin.

Die Kirche bestimmt auf dem Concil zu Trient: »Siquis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet; neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam**)

---

*) Dieser wichtige Punct wurde neuerdings protestantischer Seits in Anregung gebracht, und behandelt von Sartorius: „Die lutherische Lehre von dem Unvermögen des freien Willens zur höheren Sittlichkeit. — Göttingen, 1821." von Schleiermacher: „Ottomar, drei Gespräche über Freiheit des Willens und göttliche Gnade. — Berlin, 1821." Kathol. Seits von Widmer: „Freiheit des menschlichen Willens und göttliche Gnade. Aus dem Lat. des hl. Augustinus. Zwei Bde. Luzern, Mayer, 1824 u. 25." Die Lehre von der Gnade überhaupt erörtert die Zeitschrift: Der Katholik, in Gesprächen. Jahrg. 1826.

**) Eine Behauptung Luthers, welcher den Menschen zum Stock und Stein machte.

nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit« [1]). Man sehe auch noch S. 51.

In späteren Zeiten entstanden hierüber noch manche Irrungen. Michael Baius, ein berühmter Theolog zu Löwen, wurde angeklagt, daß er eine Gnade annehme, die alle Freiheit des Willens aufhebe, und deßwegen seine Lehre vom P. Pius V. im J. 1567 verdammt. Cornelius Jansenius, gleichfalls Professor zu Löwen, nachher Bischof zu Ypern, hatte wider die Molinisten ein Buch unter dem Titel: Augustinus, geschrieben, aus welchem folgende fünf abgezogene Sätze vom P. Innocenz X. im J. 1653 gleichfalls verdammt wurden: I. Aliqua Dei praecepta hominibus justis volentibus secundum praesentes quas habent vires sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant. II. Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur. III. Ad merendum vel demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. IV. Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; at in hoc errant haeretici, quod vellent, eam gratiam talem esse, cui possit humana voluntas resistere vel obtemperare. V. Semipelagianum est, dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse, et sanguinem fudisse.“ Paschasius Quesnellius, Presbyter des Oratoriums zu Paris, ließ sich nicht bewegen, das Urtheil wider Jansenius zu unterzeichnen; nach Belgien vertrieben schrieb er ein Buch »Le nouveau Testament en françois, avec des réflexions morales«, aus dem nach einem 40 jährigen ruhigen Gebrauche desselben hundert Sätze und einer im J. 1713 von P. Klemens IX. durch die berühmte Bulle unigenitus als irrig und jansenistisch verworfen wurden.

Gnaden-Wahl.

Die Gnadenwahl ist nach dem bisher Gesagten keine nach unergründlichen Rathschlüssen Gottes hinsichtlich gewisser Individuen bestimmte Mittheilung und Belassung, oder Verweigerung oder Entziehung der Gnade, sondern vielmehr jener ewige Wille Gottes, wonach er die seiner Gnade Empfänglichen und derselben treu Mitwirkenden bis zu ihrer Vollendung begnadigt, dagegen die dem hl.

[1]) Sess. VI. C. 4.

Geiste hartnäckig Widerstrebenden in ihrer Hartnäckigkeit beläßt. Auch in diesem letzten Falle hört jedoch Gott nicht auf, seine Gnade selbst dem verstocktesten Sünder noch anzubieten, wie obige Stellen gleichsam von einem Mühen Gottes zu sprechen scheinen, um die ihn Zurückstoßenden für sich zu gewinnen; allein in seiner Gnadenwirksamkeit setzt er sich da ein Ziel, wo er die Freiheit der ihm Widerstrebenden vernichten würde, wobei also diese auch im Bösen verharren.

Eine solche Gnadenwahl erkennt die Vernunft an,

zeigt die Schrift nach im N. B.: „Ich habe kund gemacht deinen Namen den Menschen, die du mir gegeben hast aus der Welt; dein waren sie, und mir hast du sie gegeben, und sie haben deine Lehren gehalten. — Ich bitte für sie; nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, welche du mir gegeben hast, weil sie dein sind. — Erhalte, die du mir gegeben, in deinem Namen, damit sie Eins seyen, wie wir es sind. So lang' ich bei ihnen in der Welt war, erhielt ich sie in deinem Namen; die du mir gegeben, hab ich bewahrt, und Keiner ist aus ihnen verloren, außer der Sohn des Verderbens. — Ich bitte nicht, daß du sie von der Welt nehmest, sondern daß du sie vor dem Bösen bewahrest. — Heilige sie in deiner Wahrheit"! Joh. XVII. 6 — 17. Hiernach sind die wahren und treuen Anhänger des Christenthums die Gott-Angehörigen und Gnade-Empfohlenen; die Ungläubigen: die der Gnade Unwerthen. „Wenn nicht Jemand bleibt in mir, der wird hinausgeworfen wie ein Rebzweig, und verdorret". Joh. XV. 7. Vergl. XIV. 21. „Wie Gott einst sprach: Zurückgelassen hat ich mir 7000 Mann, die nicht gebeugt haben ihre Kniee dem Baal, so wurde nun auch in dieser Zeit der übrige Theil nach Wahl der Gnade gerettet". Röm. XI. 4. 5. „Gepriesen sey Gott, der uns auserwählt hat in Christus vor Begründung der Welt, zu seyn heilig und unbefleckt vor ihm". Eph. I. 3. „Wer immer will seyn Freund der Welt, der wird als Feind Gottes hingestellt; oder meint ihr, daß umsonst die Schrift spricht: zum Neide sollte hinneigen der Geist, der in uns wohnet? Vielmehr giebt er Gnade, weßhalb sie sagt: Gott widersteht den Uebermüthigen, den Demüthigen aber giebt er Gnade. Unterwerfet euch nun Gott; widersteht dem Teufel, und er wird fliehen von euch, nahet euch Gott, und er wird sich nahen euch". Jak. IV. 4—8. Im A. B.: „Nicht laß die Weisheit: sie wird dich schützen; liebe sie: sie wird dich bewahren". Sprüchw. IV. 6. „Bekehret euch zu mir! Spruch Jehovas Zebaoth; und

ich werde mich bekehren zu euch spricht Jehova Zebaoth" Zach. I. 3. »Initium sapientiae timor Domini, et cum fidelibus in vulva concreatus est, cum electis foeminis graditur, et cum justis et fidelibus agnoscitur« Eccli. I. 16. Vergl. XXIV. 11. oben S. 58.

Die Väter: Theophilus, Klemens Alex., Origenes, Cyprian machen die Mittheilung, das Maaß und Verbleiben der Gnade von des Menschen Würdigkeit abhängig. Dagegen nimmt Augustin eine ganz freie Gnadenwahl an: »Non quia futuros esse nos tales praescivit, sed ut essemus tales (sancti et immaculati) per ipsam electionem gratiae suae« [1]); und schreibt die sonderbaren Gnadenvertheilungen auf einen unerforschlichen Beschluß Gottes: »Ex duobus itaque parvulis originali peccato pariter obstrictis cur iste assumatur, ille relinquatur, et ex duobus aetate jam grandibus impiis, cur iste ita vocetur, ut vocantem sequatur, ille autem aut non vocetur, aut non ita vocetur: inscrutabilia sunt judicia Dei. Ex duobus autem piis, cur hic donetur perseverantia usque in finem, illi autem non donetur: inscrutabiliora sunt judicia Dei. Illud autem fidelibus debet esse certissimum, hunc esse ex praedestinatis, illum non esse« [2]). Sieh noch B. II. S. 51.

Die Kirche auf dem Concil zu Trient spricht bloß von einer Wahl Gottes: »Nisi ex speciali revelatione scire (quis) non potest, quos Deus sibi elegerit« [3]). Noch verdammt sie Calvins gräßliche Lehre von einer Vorherbestimmung zum Bösen: »Siquis justificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum: anathema sit« [4]).

Einwendungen.

1) Selbst die Empfänglichkeit für die Gnade und ihre Auffassung muß als eine Wirkung derselben angesehen werden.

Antw. Aber doch nicht als bloße Gnadenwirkung, indem sonst der Mensch hiebei gar nichts thäte. Die Schrift und Uebergabe nehmen zur Heilserringung die moralische Thätigkeit durchaus in Anspruch, und die Kirche unterscheidet ausdrücklich das assentire des Menschen von dem excitare Gottes.

---

[1]) De praedest. sanct. C. 19.
[2]) De dono persever. C. 6.
[3]) Sess. VI. C. 12.
[4]) — — Can. 17.

2) Bei einem Kinde, das die Taufgnade empfängt, kann von einem freien Annehmen derselben die Rede nicht seyn.

Antw. Ein solches Kind bekommt diese Gnade doch nur mittelst der von freien Wesen ihm ertheilten Taufe, somit durch menschliche obgleich fremde Zubereitung.

3) Aber es ist doch Gnade, daß grade dieses Kind der Taufe gewürdigt wird, wogegen ein anderes die Wiedergeburt nicht erlangt, wie schon Augustin bemerkte.

Antw. Es ist hier zwischen der eigentlichen Taufgnade und zwischen den Verhältnissen zu unterscheiden, durch deren Gunst das Kind entweder zur Gnade gelangte, oder durch deren Ungunst es davon ausgeschlossen wurde. Diese Verhältnisse aber gehören mit zum großen Weltlauf, so daß sie nur durch ein Wunder aufgehoben oder abgeändert werden könnten, welches Gott bei der einmal so bestimmten Einrichtung des Alls eben so wenig will, als er bei bestehender Freiheit im Tugendreiche dieselbe antasten mag. Hieraus lassen sich noch mancherlei sonderbare Erscheinungen erklären, z. B. daß bisher nur zum kleinsten Theile der Menschen der Ruf des Christenthums gekommen ist; daß Vielen, welche ihr Heil wirken könnten, die Gelegenheit hiezu: jugendlicher Unterricht, gute Erziehung, Umgang mit Gebildeten, selbst in der christlichen Welt mangelt; daß weder im Glauben tief Gegründete, noch in der Tugend gehörig Geübte in schwere Versuchungen gerathen und fallen, wo andere im Guten Befestigte, zum Siege über Unglauben und Sünde gleichsam Geschaffene ohne allen Kampf leicht und ungehindert bis an die Pforten der Ewigkeit gelangen; daß ein Verbrecher sogleich nach begangener Unthat schnell dahin stirbt, da er sich hätte noch bekehren und aus einem Sünder ein Heiliger werden können. Alles dieses hängt mit der Entwickelung und dem Gange der Welterei gnisse unzertrennlich zusammen.

4) So ist doch dieß willkührlich von Gott, daß er Einen in glückliche, den Andern in unglückliche Verhältnisse versetzt.

Antw. Hier wirkt allerdings Gottes unerforschlicher Rathschluß und unergründliche Weisheit, eben so, wie bei Erscheinungen rein physischer Natur, daß z. B. eine Gegend zum Paradiese, eine andere zur Wüstenei sich gestaltet; daß auf segenvolle Zeiten Hungerjahre folgen; daß unter den ihrem Wesen nach sich ganz gleichen Menschen der Eine im Ueberflusse von Glücksgütern, der Andere im Mangel auch der nothwendigsten Bedürfnisse; Dieser geschmückt mit den herrlichsten Talenten, Jener belastet mit thierischer Stumpfheit

geboren wird. Dieß Alles muß am Ende doch auf Herstellung einer höheren Harmonie berechnet seyn, die aber nur Gott allein zu erkennen im Stande, und von seinem Wesen als unendlicher Vollkommenheit selbst angegeben somit nothwendig ist. Hievon dringt manchmal nur ein Schall zu des Menschen Ohr, den er schwer zu deuten vermag; aber vor Gott hin wälzt sich das ganze Meer der Töne in erhabene Akorde zusammengeflossen.

5) Die Schrift spricht deutlich von absoluter Mittheilung oder Verweigerung der Gnade:

a) „Niemand kennt den Vater, als der Sohn, und dem es etwa will der Sohn offenbaren". Matth. 11. 27.

Antw. Hiemit wird blos gesagt, daß die wahre Kenntniß des Vaters nur durch den Sohn an die Menschen kommt.

b) „Euch ist es gegeben, zu erkennen das Geheimniß des Reiches Gottes, denen aber draußen geschieht Alles in Gleichnissen, daß sie zwar sehen, aber doch nicht erkennen, und zwar hören, aber doch nicht verstehen noch sich bekehren, und ihnen nachgelassen werden ihre Sünden". Mark. IV. 11. 12. Aehnliches Luk. VII. 10. Joh. XII. 37—41. Hienach hätte Jesus absichtlich eine Bildersprache geredet, damit Einige seiner Zeitgenossen dieselbe nicht verständen und dadurch gebessert werden könnten, wo hingegen Andere in die Geheimnisse des Himmelreichs eingeweiht wurden, weil es so Wille und Rathschluß Gottes war.

Antw. Diese Stelle mit einer anderen verglichen verliert sogleich ihre Härte, und bekommt einen sehr annehmlichen Sinn; es heißt anderswo: „Euch ist es gegeben, zu erkennen die Geheimnisse des Himmelreichs, diesen aber ist es nicht gegeben; denn wer hat, dem wird gegeben werden, und er wird überfließen; wer aber nicht hat, dem wird, was er auch hat, noch genommen werden. Deßwegen sprech ich in Gleichnissen zu ihnen, weil sie sehend nicht sehen, und hörend nicht hören noch verstehen; und erfüllt wird von ihnen die Prophezeihung Jesaias, der spricht: hören werdet ihr und nicht verstehen, und sehen werdet ihr und nicht erkennen; denn gefühllos ist das Herz dieses Volkes, und schwer hören sie mit den Ohren, und an den Augen sind sie erblindet, so daß sie nicht sehen mit den Augen, und mit den Ohren nicht hören, und mit den Herzen nicht erkennen, und sich bekehren, und ich sie heile". Matth. XIII. 11—16. Hienach will Christus zu seinen Jüngern sagen: Euch, die ihr ein für das Gute empfängliches Herz und einen reinen Sinn habt,

ist es ein Leichtes, meine Lehren aufzufassen, sie wie einen Schatz in euch aufzuhäufen und zu behalten; wer dagegen nur mit geringer Kenntniß des Heils sich begnügt, der ist in Gefahr, auch noch dieß Wenige zu verlieren. Ich spreche aber deßwegen in Gleichnissen zum Volke, weil dieses meine Lehren wegen seiner Rohheit und Herzenshärtigkeit nicht anders fassen kann; sie haben wohl Augen und Ohren, aber keinen inneren Sinn für die Wahrheit; mir wiederfährt, was Isaia von seinen Zeitgenossen gesprochen hat —. Nicht eine Vorherbestimmung Gottes, sondern die Gefühllosigkeit der Nation ist es also, daß sie nicht zur Einsicht und Besserung gelangt. Darnach sind auch die Worte Jesu bei Markus und Lukas und die Aeußerung Johannes XII. 39. zu deuten, nach welcher die Juden deßwegen nicht glaubten, weil es so vorher gesagt war.

c) Paulus schreibt Röm. IX. 6. „Nicht alle, die aus Israel stammen,
7. sind Israeliten, noch auch weil sie Same Abrahams sind, sind alle Abr. Kinder; sondern es heißt: in Isaak soll dein Same
8. genannt werden; das ist: nicht die Kinder des Fleisches die sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden als
9. Same gerechnet. Denn der Verheißung Wort ist dieses: Um diese Zeit will ich wieder kommen, und Sara wird ei-
10. nen Sohn haben. Und dieß nicht allein, sondern auch mit Rebeka war es so, welche von Einem schwanger war: un-
11. serm Vater Jakob. Denn da sie noch nicht geboren waren, und weder Gutes noch Böses gethan hatten, (auf daß der nach Auswahl gemachte Vorsatz Gottes bestünde, nicht der
12. Werke, sondern des Berufenden wegen) ward ihr gesagt: der
13. Größere wird dem Kleineren dienen; so wie geschrieben steht: den Jakob hab ich geliebt, den Esau gehasset.
14. Was sollen wir nun sagen? Ist eine Ungerechtigkeit bei
15. Gott? Das sey ferne; denn zu Mose sagte er: ich bin
16. gnädig, dem ich gnädig bin, und liebe, den ich liebe. Es liegt also nicht an Jemandes Wollen, oder Rennen, son-
17. dern an Gottes Begnadigung. Denn es sagt die Schrift zu Pharao: dazu hab ich dich aufgeweckt, damit ich zeige an dir meine Kraft, und damit man verkünde meinen Na-
18. men auf der ganzen Erde. Wen er also will, begnadigt er,
19. wen er aber will, verhärtet er. Du wirst mir nun sagen: warum tadelt er noch, denn seinem Willen, wer mag wi-
20. derstehen? Aber, o Mensch! wer bist du, daß du rechten

willst mit Gott? Spricht das Gebilde zum Bildner: war-
21. um hast du mich so gemacht? Oder hat der Töpfer nicht
Macht, aus demselben Thon zu machen ein Gefäß zur Ehre,
22. ein anderes zur Unehre? Wenn nun Gott in der Absicht,
seinen Zorn zu zeigen, und seine Macht kund zu thun, mit
vieler Langmuth ertrug die zum Verderben bereiteten Gefäße
des Zorns, auf daß er auch kund thäte die Fülle seiner
Herrlichkeit an den Gefäßen der Gnade, die er bereitete zur
Herrlichkeit, (was können wir dagegen einwenden?)

Man bemerkt hiebei:

α) Vs. 11. wird ausdrücklich gesagt, daß Gott zwischen Esau und Jakob, ohne Rücksicht auf ihre Werke und ihre Zeugung von Einem Vater, einen Unterschied gemacht hat, und hieraus dargethan, daß es auf den Rathschluß Gottes ankomme, wer das Heil erlangen solle oder nicht.

β) Der im Vs. 14. beigebrachte Einwurf gründet sich auf die Idee eines absoluten Rathschlusses Gottes, und er könnte nicht Statt finden, wenn Gott auf die Würdigkeit des Menschen Rücksicht nähme, so wie ihn auch der Apostel dadurch nicht widerlegt, sondern das Gesagte durch andere Schriftcitate noch mehr bekräftiget, daher Vs. 19. einen neuen Einwurf zu beantworten hat.

γ) Die Antwort darauf aber ist nichts weniger, als befriedigend, vielmehr macht sie die Sache erst recht sehr bedenklich und hart. Das auf Gott angewandte Bild eines Töpfers, der aus einer und derselben Masse Geschirre zum edlen und unedlen Gebrauche fertigt, zeigt deutlich genug an, daß es reines Resultat des Willens Gottes ist, wenn ein Mensch zur Herrlichkeit gelanget, oder unter die Verworfenen gestellt wird.

δ) Die ganze Lösung des Einwurfes besteht eigentlich darin, daß der Mensch als ein höchst ohnmächtiges, ja in dieser Hinsicht ganz passives Wesen gegen den Allmächtigen sich nicht herauslassen, daher schweigen und in sein einmal bereitetes Schicksal sich fügen müsse. Diese harte Antwort hätte Paulus leicht durch Anführung der Präscienz Gottes von den guten und bösen Handlungen der Menschen vermeiden können, wenn er dieselbe im Sinne gehabt hätte.

ε) Schon manche fanden daher in dieser Stelle einen Stein, den sie nicht heben konnten; selbst Calmet, dieser Fürst der Exegeten, kann sich nicht enthalten, auszurufen: »Formida-

bilis profecto sententia!« und nachdem er angemerkt hat, daß die Väter und Andere diesen Satz mittelst der Präscienz Gottes zu mildern suchen, schreibt er ganz redlich: »Mihi tamen aegre quis persuaserit, veram hanc esse Apostoli mentem, quippe cujus verba ad ulterius aliquid ducant« [1]).

Antw. Und doch kann diese Aeußerung des Apostels nicht im strengbuchstäblichen Sinne genommen werden, weil sie mit seinen übrigen Lehrsätzen im geraden Widerspruche stehen würde; denn er lehrt deutlich, daß es Wille Gottes ist: Alle Menschen sollen zur Wahrheit und Seligkeit gelangen I. Tim. II. 4., woraus oben eine allgemeine Gnaden-Vertheilung geschlossen worden ist. Er sagt ferner, daß die Gnade Gottes den Sünder zur Buße antreibt, legt diesem und nicht Gott die Verstocktheit zur Schuld, und lehrt, daß sowohl Seligkeit als Verdammung nach dem moralischen Verhalten der Menschen ausgetheilt werden: „Verachtest du den Reichthum der Güte und Langmuth Gottes, nicht erkennend, daß die Güte Gottes zu Sinnesänderung dich treibt? Durch deine Verstocktheit und dein unbußfertiges Herz häufest du dir Zorn am Tage des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, der einem Jeden entgelten wird nach seinen Werken, denen, welche im Ausharren des Guten Herrlichkeit und Preiß und Unsterblichkeit suchen, ewiges Leben; welche nicht der Wahrheit, sondern der Ungerechtigkeit beistimmen, Zorn und Grimm —" Röm. II. 4—9. Endlich schreibt er, daß es bei den Menschen liegt, ein Gefäß zur Ehre oder zur Unehre zu seyn: „In einem großen Hause giebt es nicht nur goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene, und zwar die einen zur Ehre, die anderen zur Unehre. Wenn nun Jemand sich rein hält von diesen (angezeigten Fehlern), wird er ein Gefäß zur Ehre seyn, geweiht und nützlich dem Hausherrn und zu Jedem guten Werke geschickt". II. Tim. II. 20. 21. Daher ist Röm. IX. 15. als Hebraismus zu deuten, welcher eine bloße Zulassung Gottes als dessen positives Handeln darstellt, wie schon Bd. II. S. 49. bemerkt ward. Das Bild von dem Töpfer aber ist aus Jes. XLV. 9. und Jer. XVIII. 6. entnommen, wo es aber die unumschränkte Macht Gottes nur über die äußeren Verhält-

[1]) Comment. lit. in Epist. ad Rom. IX.

nisse Israels ausdrückt, daher von Paulus nicht im gleichen Sinne auf die moralische Weltregierung angewandt seyn kann.

d) Gott sprach zur Weisheit: »In Jacob inhabita, et in Israel haereditare et in electis meis mitte radices.« Eccli. XXIV. 13.

Antw. Aber auch die Weisheit spricht: »Transite ad me omnes, qui concupiscitis me, et a generationibus meis implemini. — Illuminabo omnes sperantes in Domino. — Non solum mihi laboravi, sed omnibus exquirentibus veritatem«. XXIV. 26. 45. 47. coll. 9—11. oben S. 58.

6) Die Vorherbestimmung zur Seligkeit ist der Grund der Gnadenwahl, wie aus Röm. VIII. 28—31. zu ersehen ist, und Augustin lehrt.

Antw. Auch diese Vorherbestimmung ist keine absolute, wie Bd. II. S. 489. erwiesen wurde; daher bleibt die aufgestellte Lehre unangetastet.

Zeit der Gnadenwirkung und Ausdauer derselben.

Nicht zu jeder Zeit kommt die Gnade zu dem Menschen, sondern sie hat nur gewisse Augenblicke, wo sie zu demselben sich hernieder senket; eben so verweilet sie auch nicht immer bei ihm, sondern sie gleichet zuweilen einem Wetterleuchter, der wohl zündet, aber auch schnell wieder verschwindet, zuweilen aber auch einer Sonne, die da immer fort scheinet, und wärmet und die schönsten Früchte zur Reife bringt. Die besonderen Momente der kommenden Gnade erkennt man aus Röm. XIII. 11. II. Kor. VI. 1. 2. Hebr. III. 7. flg., die in gewissen vorübergehenden Handlungen sich äußernde Gnade aus I. Thess. V. 24. Apg. XVI. 14., endlich die Fortdauer derselben aus I. Kor. III. 16. I. Tim. IV. 10.

Wirkung der Gnade.

Die Wirkung der Gnade ist nach dem von ihr berührt werdenden Vermögen im Menschen vorzüglich eine zweifache: Erleuchtung des Geistes, und Bewegung des Herzens; nach der Zeit ihres Wirkens ist sie entweder Anregung zum Guten, oder Erhaltung, Vervollkommnung, Vollendung in demselben; nach den verschiedenen Zuständen der Empfänger: Buße, Bekehrung, Besserung, Heiligung —.

Eintheilung der Gnade.

Mit Hinsicht auf das bisher Gesagte wird die Gnade verschieden abgetheilt, und zwar nach der Zeit ihrer Wirksamkeit ist dieselbe entweder vorübergehend oder andauernd (actualis, habitualis), je nachdem sie nur zu gewissen Momenten erscheint, oder, einmal bei dem Menschen eingekehrt, in demselben verbleibet; oder nach anderer Beziehung ist die actuelle Gnade jene, welche zu einer einzelnen, vorübergehenden sittlichen Handlung beiträgt, die habituelle, welche eine gottgefällige Beschaffenheit des Menschen hervorbringt. Hinsichtlich der Kraftäußerung der Gnade giebt es eine kräftige und unkräftige (efficax, inefficax, auch sufficiens), hinsichtlich der Wirkungen eine erleuchtende und bewegende (illuminans, movens), und nach weiterer Aufzählung derselben, eine Gnade der Berufung, des Glaubens, der Buße, der Beharrlichkeit, der Sündenvergebung, der Wiedergeburt; mit Rücksicht auf den Anfang und die Thätigkeit des guten Willens, eine zuvorkommende, anregende, begleitende, mithelfende, nachfolgende; nach dem Subjecte, dem die Gnade zunächst nützen soll, eine zum eigenen, und eine zum fremden Heile nützliche (gratia gratum faciens, gratis data *), anderer Eintheilungen nicht zu gedenken.

Heiligmachende Gnade.

Eine eigene Erwägung verdient die heiligmachende Gnade, welche den Menschen die durch Jesu Tod erwirkte Sündenvergebung und Rechtfertigung aneignet, oder in ihm die Gottwohlgefälligkeit wirkt; sie ist aufhebend und setzend zugleich: wenn sie dem Sünder, bloß heiligend: wenn sie dem Gerechten zu Theil wird. Sie heißt hienach: Gnade der Wiedergeburt, der Umschaffung, der Erneuerung, der Wiederannahme an Kindesstatt, der Rechtfertigung, Heiligung, heiliger Geist, Unterpfand der Erbschaft, das ewige Leben.

Daseyn dieser Gnade.

Das Daseyn dieser Gnade beweisen Joh. III. 5. VI. 55. XX. 22. 23. I. Kor. VI. 11. II. Kor. I. 21. 22. Eph. V. 26. 27. Tit. III. 5. 6. I. Petr. I. 3. II. Petr. I. 3. 4. I. Joh. III. 1.

*) Ganz irrig die gratia praeveniens nach Dr. Marheinecke: Christliche Symbolik —. Das System des Katholicismus —. Heidelb. Mohr, 1813.

Zwar kommt in allen diesen Stellen, deren weitere Erörterung noch folgen wird, das Wort Gnade nicht vor, allein es wird doch in denselben die Entsündigung, Heiligung, Beseligung der Menschen als Wirkung und Geschenk Gottes deutlich ausgesprochen; und das auf solche Weise im Menschen sich äußernde Wohlwollen Gottes ist nichts anders als die heiligmachende Gnade.

Die Kirche meint diese Gnade, wenn sie auf dem Trid. Concil erklärt: »Justificatio — non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum« [1]).

Die Rechtfertigung — die Wirkung dieser Gnade.

Die Wirkung dieser Gnade ist die Rechtfertigung des Menschen, oder eine solche Umschaffung seines Innern, daß er aus einem Feinde ein Freund Gottes wird, daß er ein Kind Gottes nicht nur heißt, sondern auch ist, daher die Zusicherung hat auf das Erbe seines himmlischen Vaters und es einstens wirklich in Empfang nimmt nach den bereits angeführten Texten. Vergl. Joh. I. 13. Röm. VIII. 15. 16. 17. Eph. II. 3 — 7.

Die Kirche setzte ihrer obigen Erklärung bei: »Unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae«.

Wesen der Rechtfertigung.

Die Rechtfertigung als Handlung (δικαιωσις) ist ein wahrhaft göttlicher Act, der im Innern des Menschen productiv sich äußert, und ihm das Gott wohlgefällige Wesen giebt, daher nichts weniger als eine bloß äußere That, wie dergleichen bei weltlichen Gerichtshöfen oder im gemeinen Leben zu geschehen pflegen, kein Uebersehen oder Dahin-gehen-lassen der Sünden, kein Zudecken, auch kein bloßes Auslöschen derselben, kein Lossprechen von Strafe, kein Erklären des Gerechtseyns, kein Zurechnen einer fremden (Christi) Gerechtigkeit, kein Zuwenden der abgewandten Gunst, denn:

Gott und die Vernunft können Niemanden für gerecht erklären, wenn er es nicht wirklich ist.

[1]) Sess. VI. de justif. C. 7.

Die Schrift spricht von einer Wiedergeburt Joh. III. 5. Tit. III. 5. 6., von einer Umschaffung des Menschen Eph. II. 5. Jak. I. 18., von einem Hinwegnehmen Joh. I. 29., Abwaschen der Sünde I. Kor. VI. 11., von einem Reinigen von derselben I. Joh. I. 7. 9., von Heiligung Eph. V. 26. 27. und Vergöttlichung II. Petr. I. 4.; wonach also ihre andern Ausdrücke vom Zudecken der Sünde oder Uebersehen derselben nur bildlich seyn können.

Die Väter zählen glänzende Wirkungen der Rechtfertigung auf.

Die Kirche erklärte, da die Reformatoren obige Menschlichkeiten von Gott aussagten: »Siquis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per Spiritum s. diffundatur, atque illis inhaereat; aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei: anathema sit» [1]).

Als Zustand (δικαιοσυνη) aber ist die Rechtfertigung, die dem Menschen eingegebene und ihm anhängende Gnade nach Joh. XIV. 23. I. Kor. III. 16. II. Petr. I. 4.; sie ist die Liebe, als die Frucht des Geistes nach Röm. V. 5. VIII. 15. Gal. V. 22. I. Joh. IV. 13., welche schon von der Vernunft als Einigungsmittel mit Gott anerkannt wird, und nach der Schrift sowohl die Sünde tilgt Luk. VII. 47. I. Petr. IV. 8., als auch ein neues Geschöpf erzeugt Joh. IV. 7., aus dem Tode ins Leben übersetzt I. Joh. III. 14. und mit Gott verbindet Joh. XIV. 23. I. Joh. IV. 12. 16.

Das Trienter Concil sagt daher weiter: »Quamquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini N. J. C. communicantur; id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum s. charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret; unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur: fidem, spem et charitatem; nam fides, nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit» [2]).

Diese Liebe muß eben nicht fühlbar und von besonderen Bewegungen des Herzens begleitet seyn; ja bei Kindern scheint sie mit

[1]) Sess. VI. de just. Can. 11. [2]) Sess. VI. de justif. C. 7.

der Gnade als bloßer Keim der himmlischen Blume eingesenkt zu werden; oder: in solchen liebt einzig Gott sich selbst.

Ursache der Rechtfertigung und übrigen Gnaden-Spendungen.

Im Vater liegt der Schatz aller Erbarmungen II. Kor. I. 3. XIII. 13., welchen der Sohn aufgeschlossen hat Röm. III. 24. II. Kor. V. 17. Eph. II. 5 — 11., und nun der Geist an die Menschen vertheilt I. Kor. XII. 4 — 12., zur Verherrlichung Gottes und zur Beseligung der Menschheit, wonach sich also von verschiedenen Ursachen sprechen läßt.

Die Kirche macht folgende Eintheilungen: »Hujus justificationis causae sunt, finalis quidem: gloria Dei et Christi, ac vita aeterna; efficiens vero: misericors Deus, qui gratuito abluit et santificat, signans et ungens spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae; meritoria autem: dilectissimus unigenitus suus Dominus noster Jesus Christus, qui, cum essemus inimici, propter nimiam charitatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo patri satisfecit; instrumentalis item: sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio; denique unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes; unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus s. partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem —« [1]).

Zubereitung des Menschen zum Empfange der Rechtfertigung.

Der Mensch in der Sünde liegend, kann nur unter der Bedingniß zur Gerechtigkeit gelangen, daß er vor Allem ein Höheres, Heiliges anerkennt; daß er aufgeschreckt wird über seinen Abstand

[1]) L. c. C. 7.

von demselben; daß er aber auch die Hoffnung zu einer Einigung mit ihm faßt; daß er sich nun abwendet vom Bösen, und mit Liebe nach dem Guten strebt.

Dieses Auf- und Niederfluten der vom Sündensturme bewegten Seele, dieses Ankerwerfen in Gott, dieses Herausarbeiten aus wilder Brandung tobender Leidenschaften, dieses Lossteuern nach dem ruhigen Tugend-Eilande ist wohl der einzige Weg, den die Vernunft zur Herstellung eines sittlichen Zustandes vorzeichnen kann.

Dieselben Bedingungen werden von der Offenbarung zum Empfange der Rechtfertigung vorgeschrieben, als:

1) Glaube oder Annahme

a) der Offenbarungslehren überhaupt, nach dem Ausspruche Christi Mark. XVI. 16. Joh. III. 36. XVI. 27. XVII. 3. und der Apostel Joh. I. 12. 13. XX. 31. Apg. XIII. 39. Röm. I. 16. Hebr. XI. 6. I. Petr. I. 8. 9. I. Joh. IV. 15. V. 1.

b) Der Lehre von der Erlösung insbesondere, indem sowohl Jesus auf dieselbe hingewiesen Joh. III. 14. 15., als auch die Apostel sie beständig wiederholt haben Apg. XIII. 38. Vergl. Röm. X. 4. flg.

2) Heilsame Furcht bei Wahrnehmung des Sündenzustandes auf einer und Erwägung der göttlichen Gerechtigkeit auf der andern Seite Matth. III. 10. Röm. II. 3 — 10. II. Kor. V. 10. 11.

3) Hoffnung oder Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, welches aus der gläubigen Annahme der Versöhnungslehre schon natürlich hervorgeht, von Christus Math. IX. 2 ausdrücklich gefordert, von den Aposteln aber durch ihr Hinweisen auf den gesetzten neuen Gnadenstuhl geweckt wird. Röm. III. 25.

4) Buße, aus Glaube und Hoffnung entspringend,

a) als Auffassung einer andern Gesinnung anbefohlen von Christus Matth. IV. 17. Luk. XIII. 3. 5. und von den Aposteln Apg. II. 38. III. 19.

b) Als Ergreifung eines sittlichen Wandels gleichfalls nach Christi Matth. IV. 17. VII. 21. XIX. 17. XXVIII. 19. 20. und seiner Apostel Aufforderung, die in jedem ihrer Schreiben vorkommt Röm. XIII. 11. flg. Eph. IV. 23.

5) Liebe zu Gott, wenigstens die anfängliche, die bei solchem Vertrauen und bei solcher Buße nicht leicht fehlen kann, und ohne welche eine Annäherung zu Gott gar nicht möglich ist, weßwegen sie auch von Christus Joh. XIV. 21. Luk. VII. 47. und von den

Aposteln Gal. V. 6. I. Joh. III. 14 als so äußerst wichtig hingestellt wird.

Zwar scheint in manchen dieser Stellen und auch anderwärts I. Joh. III. 18. Röm. III. 28.*) IV. 2. 3. Gal. III. 7. 9. nur dem Glauben, mit Ausschluß guter Werke, die Rechtfertigung zugeschrieben zu werden; allein da werden unter den Werken blos legale Handlungen, unter Glaube entweder die Geistesreligion Christi, der lebendige thätige Glaube verstanden, oder er wird als bloße Annahme der Lehre nur deßwegen allein genannt, weil er Anfang und Grund aller Rechtfertigung ist. Andere Stellen sagen bestimmt, daß der Glaube ohne Werke nichts fruchte. Matth. VII. 21. Röm. V. 13. I. Kor. XIII. 1 flg. Gal. V. 6. Jak. II. 14. 24.

Die Väter lehren:

Klemens Alex. »Praecedit fides, timor aedificat, perficit autem dilectio«[1]).

Cyrillus Hieros. »Remissio peccatorum ex aequo datur omnibus, communicatio autem Spiritus s. secundum fidei uniuscujusque proportionem donatur: si parum laboraveris, parum accipies, si multum operaberis, multa te merces manet«[2]).

Hieronymus. »Fides et opera tua Christo te sociant«[3]).

Augustin. »A fide incipit homo; sed quia et daemones credunt, necesse est, addere spem et charitatem«[4]).

Die Kirche erklärte wider Jene, welche nach Matth. IX. 2. Apg. XIII. 38 und den übrigen bereits citirten Stellen nichts als Glauben an Gottes Verheißung der wegen Christi Verdienst zu verleihenden Sünden-Vergebung zur Rechtfertigung forderten: »Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt; atque illud imprimis, a Deo justificari impium per gratiam ejus per redemptionem, quae est in Christo Jesu; et dum peccatores se esse intelligentes a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiae fon-

*) Wo Luther in seiner Bibel-Uebersetzung das Wörtchen „allein" eingeschoben hat.

[1]) Strom. L. II.
[2]) Catech. I.
[3]) Epist. ad Eustoch.
[4]) Serm. XVI. de verb. Apost.

tem diligere incipiunt. Ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est: per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet; denique dum proponunt, suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata« [1]).

Gegen den Glauben als alleinige Bedingung, der Rechtfertigung theilhaftig zu werden, stellte sie folgende Anathematismen auf: »Siquis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, anathema sit« [2]). »Siquis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis per Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur, anathema sit« [3]).

Die scheinbare Einwendung aus Paulus dagegen entfernte sie nach dem oben Gesagten [4]).

Auch bei solcher Zubereitung bleibt die Rechtfertigung eine Gnade, denn

1) Jeder erkennt es nur gar zu wohl, daß er sich nicht selbst zu einem Lieblinge Gottes machen kann.

2) Die oben aufgezählten Acte sind selbst nichts anders, als Wirkungen der göttlichen Gnade.

3) Der reuige Sünder hat beim Empfange der Rechtfertigung noch keine guten Werke für sich, sondern nur den guten Willen zur Uebung derselben.

4) Der Fromme legt seinen Werken keinen so hohen Werth bei, hält sie vielmehr alle für mangelhaft, und schreibt das wahrhaft Gute selbst wieder nur Gott zu, wie es auch wirklich denselben zum Urheber hat.

5) Die Schrift spricht die Rechtfertigung deutlich als Geschenk Gottes aus Röm. III. 24. Eph. II. 8. Tit. III. 5.

6) Eben so die Väter und die Kirche. Sieh oben S. 53.

Gewißheit über erlangte Rechtfertigung.

Eine über allen Zweifel erhabene Glaubens-Gewißheit von erlangter Rechtfertigung kann aus sich selbst Niemand haben, denn:

1) Da sie ein freies Geschenk Gottes ist, so könnte nur eine

[1]) Sess. de Justif. C. 6.
[2]) Das. Can. 9.
[3]) Das. Can. 12.
[4]) Ebendas. C. 8.

besondere Offenbarung über ihre geschehene Verleihung unbezweifelbaren Aufschluß geben.

2) Da zu ihrem Empfange eine eigene Vorbereitung erfordert wird, deren Werth der Mensch niemals genau abschätzen kann, so wird er auch über den zum Theile davon abhängigen Erwerb des Gutes nie zur vollsten Gewißheit gelangen.

3) Dieß fühlten und äußerten selbst die frömmsten Personen, z. B. Paulus I. Kor. IV. 4.; daher sein unausgesetztes Streben nach Vollkommenheit I. Kor. IX. 27., daher seine Aufforderung an die Christen, ihr Heil in Furcht zu wirken II. Kor. VII. 1. Phil. II. 12.

4) Die Kirche erklärte auf die fanatische Behauptung, man dürfe nur gewiß glauben, man sey gerechtfertigt, und man sey es dann wirklich: »Neque illud asserendum est, oportere eos, qui vere justificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semet ipsos statuere, se esse justificatos, neminemque a peccatis absolvi ac justificari, nisi eum, qui certo credat, se absolutum et justificatum esse, atque hac sola fide absolutionem perfici, quasi, qui hoc non credit, de Dei promissis, deque mortis et resurrectionis Christi efficacia dubitet. Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet; sic quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest; cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum« [1]). »Siquis dixerit, omni homini ad remissionem assequendam necessarium esse, ut credat certo, et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa, anathema sit« [2]). »Siquis dixerit, hominem a peccatis absolvi ac justificari ex eo, quod se absolvi ac justificari certo credat, aut neminem vere esse justificatum, nisi qui credat, se esse justificatum, et hac sola fide absolutionem et justificationem perfici; anathema sit« [3]).

Dagegen aber kann und soll Jeder, welcher die Bedingungen zum Empfange der Rechtfertigung redlich gesetzt hat, eine Gewißheit der Hoffnung haben, daß er solche erlangt haben wird, weil hiezu berechtigen

1) die Verheißung Gottes,

[1]) Sess. VI. de justif. C. 9. [2]) Daf. Can. 13. [3]) Daf. Can. 14.

2) das Daseyn seiner Heilsanstalt,

3) der Zuruf der Kirche an Jeden, dem sie ein Heilsmittel spendet: „geh hin im Frieden".

Zeichen der erhaltenen Rechtfertigung aber sind:

1) der christliche, Gott und der Tugend geweihte Sinn, der inwendig lebende und erregende hl. Geist Röm. VIII. 16. I. II. Kor. XIII. 5. Joh. III. 21.

2) der heilige Wandel II. Petr. I. 10. I. Joh. III. 7. 24.

Andauer, Wachsthum und Verschiedenheit der Rechtfertigung.

Der Mensch, einmal in das Wohlgefallen Gottes versetzt, bleibt in demselben so lange, als er sich desselben durch keine schwere Sünde verlustig macht. Christus spricht: „Wenn nicht Jemand bleibt in mir, der wird hinausgeworfen, wie ein Rebzweig, und verdorret. — Wenn ihr meine Gebote haltet, so bleibt ihr in meiner Liebe". Joh. XV. 6. 10.

Der Gerechtfertigte kann auch und soll stets zunehmen in Gottes Wohlgefallen durch treue Erfüllung seiner Pflichten und Benutzung der ihm angebothenen Gnadenmittel II. Kor. Phil. I. 9—12. Kol. I. 9—12. II. Petr. I. 10. 11. III. 18. Offenb. XXII. 11.

Das Concil zu Trient bewies dieses aus der Schrift und dem Gebete der Kirche [1]).

Hieraus ist auch eine Verschiedenheit der Rechtfertigung (ein größerer oder geringerer Grad derselben) ersichtlich, welche zum Theile in dem freien Willen Gottes I. Kor. XII. 11. Eph. IV. 9. 7., zum Theile in der Empfänglichkeit und Mitwirkung des Menschen Luk. VII. 47. ihren Grund hat, wie gleichfalls die Kirche lehrt: »Justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus s. partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem« [2]).

Verlierbarkeit der Gerechtigkeit und ihre Ersetzlichkeit.

Die erlangte Gerechtigkeit kann durch die Sünde verloren werden.

[1]) L. c. C. 10. [2]) L. c. C. 7.

Nichts ist wohl dem Verstande einleuchtender, als dieß, so daß Calvin's gegentheilige Behauptung unsinnig erscheint.

Die Schrift spricht auch deutlich vom Verluste des Glaubens zur Zeit der Versuchung Luk. VIII. 13., von einem Hinausfallen aus der Gnade Gal. V. 4., von einem Rückschreiten vom erkannten Wege der Gerechtigkeit II. Petr. II. 21., von einem Verlassen der ersten Liebe Offenb. II. 4., von einer Abkehrung von der Gerechtigkeit Ezech. XVIII. 24. Noch lassen ihre beständigen Ermunterungen zum Verbleiben im Guten erkennen, daß der Christ von demselben sich auch entfernen kann.

Weitere Beweise aus Vätern und Kirche [1]) sind daher überflüssig, und die Berufung der Irrlehrer auf I. Joh. III. 9., wo der aus Gott Geborne nicht sündigen kann, ist deßwegen unnütz, weil hier der Gott treu Ergebene und fromm Bleibende gemeint ist.

Die von Gott erhaltene, aber durch eine schwere Sünde verlorne Gerechtigkeit kann unter den oben angegebenen Bedingnissen wieder erlangt, und zwar so oft wieder erlangt werden, als dieselbe verloren ward.

Dieß läßt schon Gottes Barmherzigkeit und des Menschen Schwachheit annehmen; dieß sagt der Geist im A. B. Sprüchw. XXIV. 16., dieß giebt Christus zu verstehen, da er nicht nur siebenmal, sondern sieben und siebenzigmal zu vergeben befiehlt Matth. XVIII. 22., und solches gleichsam zum Maaßstabe des göttlichen Vergebens macht Vs. 35., dieß zeigt das von ihm vorgeschriebene Gebet um Sünden-Nachlaß Matth. VI. 12. 14., dieß die von ihm angeordnete Bußanstalt Joh. XX. 22. 23., dieß seine ewige Vermittlung für sündigende Christen I. Joh. II. 1.; weßwegen Hebr. VI. 4 — 9. nur von muthwilligem frechem Sündigen die Rede seyn kann, das keine Buße mehr zuläßt; diese ist auch nach Aussage der Väter und Kirche [2]) das zweite Brett zur Rettung nach erlittenem Schiffbruche.

Verhältniß der heiligenden Gnade zur vorübergehenden.

1) Die vorübergehende Gnade bahnt der heiligenden gleichsam den Weg, daß diese im Menschen Platz greifen und sich niederlassen

---

[1]) Trid. Sess. VI. C. 15. [2]) L. c. C. 14. vergl. Can. 22. 23. 27. 29.

kann; denn es muß ja Glaube, Hoffnung, Sinnesänderung, moralische Thätigkeit, lauter Wirkungen der rufenden, erleuchtenden, aufweckenden, bewegenden Gnade, schon vorhanden seyn, wenn die Heiligung des Menschen gesetzt werden soll.

2) Die vorübergehende Gnade berührt bloß den Menschen, besucht ihn auf kurze Zeit und verläßt ihn wieder; aber die heiligende schlägt Wohnung bei ihm auf, und weilet in ihm ununterbrochen so lange, als sie nicht durch die Sünde verdrängt wird.

Ordentliche und außerordentliche Mittheilungsweise der Gerechtigkeit.

Christus hat gewisse Mittel angeordnet, welche denjenigen, die sie nach seiner Vorschrift gebrauchen, Vergebung der Sünden und Gottes Wohlgefallen verschaffen; er hat die Menschen an diese Mittel hingewiesen, seine Stellvertreter aber beauftragt, sie ihnen zuzuwenden; dieß sagen Matth. XXVIII. 19. Joh. III. 5. VI. 55. XX. 22. 23. und noch mehrere weiter unten anzuführende Stellen, wo gewisse äußere Anstalten erwähnt sind, wodurch den Menschen Nachlaß ihrer Vergehungen, Mittheilung des heiligen Geistes, Zusicherung des ewigen Lebens werden soll.

Durch solche allgemeine Bestimmungen hat nun Christus eine ordentliche Mittheilungsweise der Gerechtigkeit aufgestellt und bekannt gemacht.

Eine Rechtfertigung ohne diese allen Menschen vorgeschriebenen Heilsmittel wäre eine außerordentliche, welche gleichfalls unter gewissen Umständen anzunehmen ist, denn

Die Vernunft erwartet von Gottes Güte für diejenigen, denen der Gebrauch seiner verordneten Heilsmittel unmöglich ist, Begnadigung auf irgend eine andere Art.

Die Bücher des N. B. lassen den wahrhaft zerknirschten, den mit Liebe *) zu Gott und seinem heiligen Gesetze Umkehrenden gerechtfertigt werden auch ohne formelle Aneignung der Entsündigung Matth. XIX. 16 — 21. Joh. XIV. 23., und nennen als Beispiele die Stadtsünderin Luk. VII. 47. 48., einen Publican

---

*) Nicht die Liebe des hergestellten freundschaftlichen Verhältnisses zu Gott, welche nach Obigem Wirkung der Rechtfertigung ist, sondern die gänzliche Hingebung an das Heilige, als Beginn jenes Verhältnisses.

XVIII. 14., den mitgekreuzigten Mörder XXIII. 42. 43., den Zöllner Zachäus XIX. 8. 9., den Römer Kornelius Apg. X. 44.

Nach den Büchern des A. B. ward schon durch die Zerknirschung des Herzens und die Liebe Gottes, verbunden mit dem Glauben an den künftigen Erlöser, die Rechtfertigung gewirkt Ps. LI. (Vulg. L.) Ezech. XVIII. 19—29., wozu im N. B., zur größeren Vergewisserung des Menschen über erhaltene Heiligung, die Sacramente eingesetzt wurden, wobei aber für jene, welche vom Empfange derselben wider ihr Verschulden zurückgehalten sind, die ordentliche Sündenvergebungsweise des A. B. als außerordentliche im N. B. eben deßwegen fortbestehen wird, weil sonst die in der alten Oekonomie Begriffenen von Gott weit mehr begünstigt gewesen wären, als es die in der neuen sind.

Die Väter:

Origenes. »Audi nunc, quantae sint remissiones peccatorum in Evangeliis: est ista prima, qua baptizamur in remissionem peccatorum; secunda remissio est in passione martyrii; tertia est, quae pro eleemosyna datur; — quarta nobis fit remissio peccatorum per hoc, quod et nos remittimus peccata fratribus nostris; quinta peccatorum remissio est, cum converterit quis peccatorem ab errore viae suae; — sexta quoque fit remissio per abundantiam charitatis; est adhuc et septima licet dura et laboriosa per poenitentiam remissio peccatorum« [1]).

Cyrillus Hieros. S. 58.

Gregorius Naz. nach Aufzählung der Taufe Moses, Johannes und Christi: »Quartum etiam baptismi genus novi, nempe quod martyrio et sanguine comparatur; — quintum locum lacrymarum baptismus tenet« [2]).

Chrysostomus. »Sicut ignis, ubi silvam occupaverit, omnia purgare consuevit, ita et charitatis fervor, quocunque inciderit, omnia perimit atque perrumpit. Ubi charitas est, omnia sublata sunt mala« [3]).

Cyprian. Sieh oben S. 50.

Augustin. »Quam (charitatem) cum habere coeperit homo, Spiritum s. habebit; quam si non habuerit, sine Spiritu s. erit; et quomodo corpus tuum sine spiritu, quod est anima

[1]) In Levit. Hom. II.
[2]) Orat. XXXIX.
[3]) Hom. VII. in II. ad Tim.

tua, si fuerit, mortuum est: sic anima tua, sine Spiritu s., id est, sine charitate si fuerit, mortua deputabitur« [1]).

Die Kirche kennt gleichfalls eine außer dem Empfange der gewöhnlichen Heilsmittel stattfindende Rechtfertigung: »Quae quidem translatio (ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei) post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest« [2]). »Pro iis, qui post baptismum in peccata labuntur, Christus Jesus sacramentum instituit poenitentiae. Poena aeterna vel sacramento, vel sacramenti voto una cum culpa remittitur« [3]). »Docet praeterea, etsi contritionem aliquando charitate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur; ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam« [4]).

Einfluß der Rechtfertigung auf die guten Werke, deren Nothwendigkeit.

Da gute Werke nichts anders, als die vom Sittengesetze gebothenen und aus Liebe zu demselben verrichteten Handlungen sind, so macht solche schon

Die Vernunft dem von Gott Begnadigten und Geheiligten zur strengsten Aufgabe; eben so

Die Schrift nach Christi Matth. VII. 21. XIX. 17. Luk. XIII. 5. und der Apostel Forderung Eph. V. 8. flg. Kol. III. 1. flg. I. Thess. IV. 1. flg. Tit. II. 11—15. I. Petr. I. 13. flg. II. Petr. I. 10. Hebr. X. 22—25. XII. 14. flg. I. Joh. II. 6.

Die Väter nach den obigen Stellen.

Die Kirche bestimmte: »Siquis dixerit, nihil praeceptum esse in Evangelio praeter fidem, caetera esse indifferentia, neque praecepta, neque prohibita, sed libera, aut decem praecepta nihil pertinere ad christianos; a. s.« [5]). » — hominem justificatum, et quantumlibet perfectum, non teneri ad observantiam mandatorum Dei et ecclesiae, sed tantum ad credendum —« [6]).

---

[1]) Tract. IX. in Joan.
[2]) Sess. VI. de justif. C. 4.
[3]) Daselbst. C. 14.
[4]) Sess. XIV. C. 4.
[5]) Sess. VI. Can. 19.
[6]) Can. 20. vergl. 21.

Aus diesen und einigen folgenden Decreten des Trid. Concils lassen sich die heillosen Lehren der Reformatoren absehen, welche jedoch die späteren, freilich ausgearteten Kinder Luthers, auf die Seite zu schaffen für gut befunden haben. Einige deckten auch die Inconsequenz und Gebrechen der über diesen Punct und den der Rechtfertigung gemachten Bestimmungen mit vieler Offenheit auf, wie z. B. in neuerer Zeit Dr. Bretschneider [1]); Andere scheinen das ganze System zu pasquilliren, wie Dr. Wegscheider [2]).

Verdienstlichkeit der im Zustande der Rechtfertigung vollbrachten guten Werke.

Die guten Werke der Gerechtfertigten werden als göttlicher Belohnung würdige Handlungen aufgestellt

Von der Vernunft, indem sie eine ihnen entsprechende Glückseligkeit fordert,

Von der Schrift durch Aussprüche Jesu Matth. V. 12. XX. 8. XXV. 34. und der Apostel Röm. II. 6. I. Kor. III. 8. XV. 58. II. Kor. IV. 17. Gal. VI. 8. II. Tim. IV. 7. 8. Hebr. VI. 10. X. 36. XI. 6.

Von der Tradition, sieh oben Cyrillus Hieros. S. 77. und die Bd. II. S. 465. angeführten Stellen,

Von der Kirche: »Siquis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam, et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, anathema sit« [3]).

Die von Nichtgerechtfertigten gethanen guten Werke haben den Werth, daß sie zur Erlangung der Rechtfertigung zubereiten, folglich wenn gleichwohl nicht verdienstlich, doch heilsam sind. Sieh oben S. 76. flg.

---

[1]) Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche —. 2 Thle. gr. 8. Lpzg. Barth, 1822.

[2]) Institutiones Theologiae christianae dogmaticae. Edit. quinta. Halae, Gebauer, 1826.

[3]) L. c. Can. 32.

Genauere Angabe des Lohnes solcher guten Werke.

Nach dem so eben angeführten Kanon und den citirten Texten ist der Lohn solcher guten Werke

1) das Wachsthum der Gnade vergl. Joh. XV. 2. Eph. IV. 15. 16. I. Thess. IV. 1.
2) das ewige Leben Matth. V. 12. II. Tim. IV. 8.
3) die wirkliche Erlangung desselben Matth. XXV. 34. I. Petr. V. 4.
4) das Wachsthum in der Herrlichkeit Matth. X. 40. I. Kor. III. 8. II. Kor. IX. 6. Vergl. B. II. S. 465.

Verknüpfungsgrund der guten Werke und Belohnungen.

Es kann entweder bloße Schicklichkeit und Freigebigkeit, oder Gebühr und Gerechtigkeit seyn, weßwegen einer Handlung der Lohn zukommt; im ersten Falle heißt sie meritum de condigno, im zweiten de congruo.

Daß nun die menschlichen guten Werke aus und durch sich selbst auf keine der beiden Weisen den angegebenen Lohn verdienen, zeigt ihre Unzulänglichkeit zur Begründung und Herstellung eines Gott wohlgefälligen Zustandes, dann die Unverhältnißmäßigkeit ihres Gehaltes zum Werthe der ausgesetzten Belohnung. Daher sind es andere Gründe, aus denen die guten Werke der Sterblichen so ausgezeichneter Vergeltung von Gott würdig erachtet werden, nemlich:

1) das unendliche Verdienst Jesu Christi,
2) die Gnade Gottes Joh. XV. 4. 5.,
3) die den Menschen mit Hinsicht auf die Ergreifung dieses Verdienstes und Benützung der Gnade gegebene Verheißung Joh. XII. 26. I. Tim. IV. 8. Tit. I. 2. Hebr. X. 36. Jak. I. 12., so daß hienach Gott wohl nur seine eigenen Geschenke im Menschen lohnet, dieser aber solches gleichsam als ein Recht von Gott fordern und deßhalb seine ewige Gerechtigkeit in Anspruch nehmen kann. Daraus ist zu erklären, wie selbst der Darreichung eines Trunkes frischen Wassers eine eigene Belohnung Matth. X. 42. und dem Ertragen geringer Leiden ein Uebermaß von Herrlichkeit II. Kor. IV. 17. zugesichert, und Gott selbst als ungerecht dargestellt werden kann Hebr. VI. 10., wenn er dergleichen Handlungen unbeachtet ließe.

Augustin schreibt: »Deus debitor factus est, non aliquid a nobis accipiendo, sed quod placuerit promittendo« [1]).

Die Kirche sagt: »Quae justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum. — Tanta est erga omnes homines (Domini) bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona« [2]).

Einwendungen.

1) Nach Ekkl. VII. 21. Jak. III. 2. Röm. VII. 19—24. giebt es gar keine guten Werke, oder sie haben wenigstens keinen Werth.

Antw. In diesen Stellen ist nur theils von dem öfteren Fallen des Menschen in die Sünde, theils von den heftigen Forderungen der Sinnlichkeit die Rede.

2) Nach Röm. VI. 23. Eph. II. 8. 9. Tit. III. 5. ist das ewige Leben bloße Gnade Gottes.

Antw. Das Trid. Concil sagt: »Proponenda est vita aeterna et tanquam gratia, filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, et tanquam merces, ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fidelium reddenda« [3]).

3) Diese Lehre spricht den Heiden und Sündern als Ungerechtfertigten jedes verdienstliche Werk ab.

Antw. Die Heiden können auf ausserordentliche Weise die Rechtfertigung erhalten und demnach gleichfalls die Seligkeit als Lohn erhalten, wie solches auch Apg. X. 31. Röm. II. 10. erkennen läßt. Der Sünder aber kann zwar als solcher niemals den Himmel verdienen, aber doch zum Empfange jener Gnaden sich anschicken, die ihm zu dem Zustande verhelfen, worin sein Wirken Anspruch auf ewige Belohnung machen kann, wie die mannichfaltigen Ermahnungen der Schrift zur Buße darthun. Das Concil zu Trient bestimmt: »Siquis dixerit, omnia opera, quae ante justificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur, se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare, anathema sit« [4]).

4) Christus lehrt: „Wenn ihr alles gethan habt, was euch befohlen ist, so sprecht: wir sind unnütze Knechte, weil wir, was wir schuldig waren zu thun, gethan haben". Luk. XVII. 10.

---

[1]) Serm. XVI. de verb. Apost.
[2]) De Just. C. 16.
[3]) Sess. VI. de Just. C. 16.
[4]) Sess. VI. Can. 7.

Antw. Diese Aeußerung will nur die Schuldigkeit der strengsten Pflichterfüllung ausdrücken, keineswegs den Lohn benehmen, der Matth. XXV. 21. dem treuen Diener wirklich zuerkannt wird. Der Mensch ist als Geschöpf, als Kind Gottes verbunden, seinen Willen zu thun, und hat in dieser Hinsicht keinen Anspruch auf Vergeltung, die ihm erst aus der Verheißung kommt.

5) Da selbst die guten Werke Sache der Gnade sind, so kann von einem Verdienst mittelst derselben nicht mehr die Rede seyn.

Antw. Und dennoch: wenn sie Gott zugleich als verdienstlich anspricht; dann bleibt die heilsbegierige Ergreifung der göttlichen Gnade, die zweckmäßige Verwendung der vom Himmel verliehenen Kräfte, die gewissenhafte Mitwirkung mit den empfangenen Hilfeleistungen immer Sache des Menschen.

6) Die Seligkeit ist eine nothwendige Folge der gewissenhaften Pflichterfüllung, so, daß der wahrhaft Fromme seinen Himmel schon hienieden beginnt.

Antw. Diese natürliche Seelenruhe, dieser gleichsam selbst geschaffene Himmel ist der von Christus verheißene schon deßwegen nicht, weil er ihn erst nach diesem Leben erwarten läßt. Man vergl. B. II. S. 465.

Glaube an Gnade Gottes bei andern Völkern.

Bei den Hindus sprechen die Oupnekhaten diesen Glauben deutlich aus. Auf die Frage: »Opera misericordiae in quanam mansione sint?« steht: »In tofik (gratia Dei); quid (nam) in (libero) Beid stabilitum redditum, quod quovis tempore gratia Dei adjutrix (rafik) efficitur, largitiones misericordiae dant«. Auf die weitere Frage: »Gratia Dei in quanam mansione sit? In corde; quid? (nam) gratia Dei e corde surgit, et in ipso hoc corde sit (est)«[1]).

Bei den Persern ergiebt sich dieser Glaube aus den im Zend-Aveſta enthaltenen manchfaltigen Gebeten um Leibes- und Seelenwohl.

Bei den Chinesen sagt der Schu-king: „Es ist dem Hoang-Schang-ti (dem unumschrenkten höchsten Herrn) eigen, den Menschen die Erkenntniß des Wahren, und die Liebe zum Guten ein-

[1]) Brah. XI.

zugießen, um ihnen zu gewähren, daß sie von der Vernunft nicht abweichen" [1]).

Bei den Griechen auf dieselbe Weise: Callimachus endet seinen Hymnus auf Jupiter:

„Heil, ja Vater dir Heil! verleih uns Tugend und Segen.
Ohne Tugend beglückt nicht Reichthum die Söhne der Erde,
Ohne Segen nicht Tugend. Verleih uns Tugend und Reichthum".

Socrates betet: „O lieber Pan, und ihr Götter, die ihr sonst hier zugegen seyd, verleihet mir, schön zu seyn inwendig, und daß, was ich Aeußeres habe, dem Innern befreundet sey" [2]).

Bei den Römern eben so. Juvenal:

»Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano« [3]).

Seneca behauptet: »Sine Deo bonum esse neminem; animam supra res humanas se extollentem agitari a Deo, nec emergere posse terrena hac colluvione, nisi manum Deus porrigat« [4]).

Einfluß der Lehre von der Gnade und den guten Werken auf die Sittlichkeit.

Die Lehre von der Gnade bindet dem practischen Vermögen nicht niederdrückendes Blei sondern Schwung-Gefieder an. Denn sie macht den Menschen

1) Muthig und stark zur Tugend-Uebung. Die Nähe von Gottes Hilfe zum Guten begeistert den Christen, besonders im Kampfe mit dem Bösen eben so, wie den Krieger die Anwesenheit des Sieggewohnten Feldherrn im Schlachtgetümmel. Gott mit uns: dieser Feldruf muß Wunder thun im Gedränge auch der gewaltigsten Anfechtungen und schwersten Versuchungen.

2) Vorsichtig, daß er genau Acht hat auf das, was in oder ausser ihm vorgeht, damit er ja jeden ihrer Winke zu seinem Wohle benutze.

3) Gewissenhaft, daß er keine Gelegenheit vorbei schleichen läßt, wo er etwas Gutes thun könnte, weil er fürchten muß, eine angebothene Wohlthat Gottes zu vernachlässigen.

4) Zufrieden und selig bei seinen Ringen nach sittlicher Voll-

---

[1]) Bei Windischmann: die Philosophie im Fortgang der Weltgesch. Erst. Thl.

[2]) Phaedr. Plat. [3]) Satyr. X. [4]) Epist. LII. de vit. beat.

kommenheit, weil er hoffen darf, daß ihm Gott hiezu das Gedeihen giebt, und daß dieser ersetzen wird, was etwa aus menschlicher Schwachheit mangelt.

5) Demüthig, daß er mit seiner Tugend nicht prahle; daß er nur die Sünde in sein Werkbuch einträgt, dagegen seine Vortrefflichkeiten Gott allein zuschreibt.

6) Sie macht ihn endlich zum eifrigen und unablässigen Beter, daß Gott ihm sende sein Licht und seine Kraft für alle Verhältnisse und Augenblicke dieses Lebens, besonders aber am Ende desselben bei dem wichtigen Uebertritte in die Ewigkeit.

Auch die Lehre von der Verdienstlichkeit guter Werke kann weder Sorglosigkeit, noch Selbstgefälligkeit und Uebermuth erzeugen; vielmehr ist sie zur Hervorbringung des Gegentheils ganz geeignet denn

1) Niemand darf sich mit einem bloßen Glauben begnügen, sondern jeder muß laufen, wenn er den Kranz erringen will. Matth. VII. 21. 1. Kor. IX. 24.

2) Jedes Menschenwerk wird nur durch höheren Beistand verdienstlich; Paulus ist, was er ist, nur durch Gottes Gnade I. Kor. XV. 10.

3) Gerade der ausgesetzte Lohn spannt die moralische Thatkraft auf das Höchste, weßwegen ihn Christus und die Apostel den Gläubigen immer vorgehalten haben.

4) Da nicht nur das Gute belohnt, sondern auch alles Böse bestraft wird, und zwar von einem strengen, das Innerste erspähenden Richter, so muß dadurch alle nur mögliche Vorsicht und Wachsamkeit zur sicheren Leitung des ganzen sittlichen Wandels und zur genauen Abwägung aller Thaten aufgeregt werden.

Zuwendungs-Mittel der Erlösungs-Früchte.

Sacramente.

Gepflanzt von Christus, befruchtet durch sein Blut steht der Baum des Lebens; das Heil der Menschheit wächst an ihm. Damit nun davon einem Jedem nach seinen besonderen Bedürfnissen mitgetheilt werden kann, so hat hiefür die ewige Liebe dadurch gesorgt, daß sie zugleich gewisse Aneignungs-Mittel der Erlösungs-Früchte oder die sogenannten Sacramente anordnete.

Taufe.

Eine Läuterung des durch irdische Abstammung ererbten irdischen Wesens, eine Reinigung der durch Verbindung mit der Materialität gleichsam befleckten Seele hat sich von jeher der allgemeine Menschensinn wohl gedacht, aber nach dem rechten Mittel zur Verklärung der getrübten Gestalt sich vergebens umgesehen.

Die Offenbarung ergreift nun wirklich vor Allem den Menschen nach seiner gefallenen, Gott mißfälligen Natur, und schafft ihn zu einem neuen herrlichen Gebilde um, welches sie durch ein eigenes Mittel, nemlich die Taufe bewerkstelliget.

Die Taufe eine Anordnung Christi.

„Gehet und machet zu Anhängern alle Völker, sie taufend (βαπτιζοντες) auf den Namen des Vaters, und des Sohns, und des heil. Geistes." Matth. XXVIII. 19. Diesen Auftrag gab Christus kurz vor seiner Himmelfahrt seinen Jüngern, wodurch er also die Taufe als Aufnahmsweise für Alle bestimmte, welche seine Anhänger werden wollen.

Die Taufe eine Handlung und Lehre der Jünger Christi.

Dem Befehle Christi kamen seine Jünger in der That nach, ja schon vorher erschienen sie mit Taufen beschäftigt, ein Beweis, daß sie den Willen ihres Meisters noch früher kannten: „Nach diesem kam Jesus und seine Jünger in Judäas Land, und daselbst verweilte er mit ihnen und taufte. — Es entstand nun ein Streit zwischen den Jüngern des Johannes und einem Juden über die Reinigung (περι καθαρισμου), und sie kamen zu dem Johannes und sagten ihm: Meister! der mit dir jenseits des Jordans war, dem du Zeugniß gegeben hast, sieh! dieser taufet." Joh. III. 22. 25. 26. „Wie nun erfuhr der Herr, daß die Pharisäer gehört haben, daß Jesus mehr Anhänger macht und taufet, als Johannes (obgleich Jesus selbst nicht taufte, sondern seine Jünger); verließ er Judäa" Joh. II. 1. 2. Petrus ermahnt diejenigen, welche nach angehörter Predigt von ihm wissen wollen, was sie zu thun hätten, zur Taufe: „und die willig seine Rede angenommen hatten, wurden getauft." Apg. II. 38. 41. „Da sie (die Samariter) glaubten dem Philippus, welcher predigte vom Reiche Gottes, und dem

Namen Jesus Christus, wurden Männer und Weiber getauft." VIII. 12. Philippus tauft den Hofbedienten der Königin Kandake VIII. 38.: Ananias fordert den Saulus sogleich zur Taufe auf IX. 18. XXII. 16.; Petrus läßt den Kornelius taufen X. 47. 48.; die Purpurhändlerin Lydia wird mit ihrem ganzen Hause getauft XVI. 15., eben so der Gefängnißwächter und dessen Familie Vs. 33., Krispus, sein Haus und viele Korinthier XVIII. 8. Die Johannes-Schüler wurden auf den Namen Jesu getauft. XIX. 5. Die Apostel sprechen in ihren Briefen von der Taufe als von einem bekannten und allgemeinen Ritus: „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe." Eph. VI. 5. Paulus rechnet sie unter die Elementarlehren des Christenthums Hebr. VI. 1. 2.

Wesen der Taufe.

Die Tauf-Handlung besteht in einem Untertauchen oder auch in irgend einer Berührung des Menschen mit Wasser, unter Aussprechung der Worte: Ich taufe dich im Namen des Vaters, und des Sohnes und des hl. Geistes; wonach also drei Punkte: das Untertauchen, das Wasser und die Weihworte zu betrachten sind.

Das Untertauchen erweist

1) Die Bedeutung des Ausdruckes *βαπτιζειν*, = in das Wasser eintauchen, untertauchen, dem das Deutsche: Taufen, von Tiefe, in die Tiefe senken, wohl entspricht, dann auch = Waschen, durch Wasser reinigen, weil der zu reinigende Gegenstand gewöhnlich in das Wasser eingetaucht wird. So kommt *βαπτιζειν* in den Schriften des N. B. öfters vor: „Sie (die Pharisäer) essen die vom Markte (gekauften Dinge) nicht, wenn sie nicht gewaschen werden *βαπτισωνται*." Mark. VIII. 4. Daher die Waschungen (*βαπτισμοι*) der Becher, Krüge, eherner Geschirre und Betten." Jesus wusch sich (*εβαπτισθη*) nicht vor dem Essen." Luk. XI. 38. Uneigentlich bedeutet es ein Ueberhäufen entweder mit Wohlthaten Matth. III. 11., oder mit Uebeln Mark. X. 38. 39. Matth. XX. 22.

2) Die besondere Erwähnung des Wassers hiebei. Die Taufe des Johannes war von der Taufe Christi Rücksicht des materiellen Bestandtheils nicht unterschieden, denn nach der eifersüchtigen Bemerkung der Johannesjünger thut Jesus dasselbe wie ihr Meister: „Sieh! dieser taufet." Joh. III. 16. Nun geschah die Taufe Johannes immer mit Wasser: seine Anhänger wurden in dem

(εν τω) Jordan getauft Matth. III. 6.; Johannes taufte zu Aenon bei Salim, weil viel Wasser war daselbst Joh. III. 23.: daher auch eben so die Taufe Christi. Von dieser wird dann auch ausdrücklich erzählt: „Wie Philippus und der äthiopische Eunuch fortreisten auf dem Wege, kamen sie an ein Wasser, und es sprach der Eunuch: hier ist Wasser: was hindert, daß ich getauft werde?" Apg. VIII. 36. Nach der wunderbaren Aeußerung des hl. Geistes an Cornelius und den Seinigen sagt Petrus: „Kann Jemand das Wasser verwehren, daß jene nicht getauft werden?" Apg. X. 47. Durch solche Verbindung des Wassers mit dem Taufen zeigt sich dieses als ein Untertauchen.

3) Die Beschreibung der Taufe Johannes und Christi mit solchen Umstände, aus denen dieselbe als ein Untertauchen ins Wasser nicht zu verkennen ist: „Der getaufte Jesus kam sogleich aus dem Wasser hervor. βαπτισθεισ ὁ I. ανεβη ευθυς απο του ὑδατος." Matth. III. 16. Der Eunuch „ließ stehen den Wagen, und sie stiegen beide hinab in das Wasser: Philippus und der Eunuch, und er taufte ihn; und wie sie herausstiegen aus dem Wasser, nahm der Geist des Herrn den Philippus." Apg. VIII. 37. 38.

4) Die zur Bezeichnung der Taufe gewählten Ausdrücke und Bilder, welche sie zugleich als ein Untertauchen darstellen. Die Taufe heißt nemlich „Wasserbad: (λουτρον του ὑδατος)" Eph. V. 26. „Gegenbild (αντιτυπον) der Sündfluth" I. Petr. III. 12. Grab: „Wir sind ihm (dem Herrn) durch die Taufe zum Tode mitbegraben συνεταφημεν." Röm. VI. 4. „Ihr seyd begraben mit ihm in der Taufe" Kol. II. 12.

Die Taufe Christi ist demnach ein Untertauchen im Wasser. Da indessen das Wort βαπτιζειν auch noch eine weitere Bedeutung hat, da ferner zuweilen Umstände eintreten können, wo ein Untertauchen des Menschen nicht leicht möglich ist: so dürfte dieß zur Annahme berechtigen, daß die Taufe auch noch durch eine andere Gebrauchsweise des Wassers, z. B. durch Aufgießen oder Besprengen mit demselben verrichtet werden könnte. Aus Erzählungen in der Apostelgeschichte von geschehenen Taufen läßt sich vermuthen, daß sie nicht immer in einem Untertauchen bestanden haben mögen. Da Cornelius getauft werden soll, spricht Petrus: „Kann Jemand das Wasser verwehren, daß jene nicht getauft werden, welche den hl. Geist empfangen haben wie wir? Und er ließ sie taufe im Namen des Herrn." Apg. X. 47. 48. Man möchte hier an ein

Herbeischaffen des Wassers denken, womit Cornelius begossen oder besprengt worden ist, um so mehr, da dieser Mann im Hause und nicht öffentlich getauft ward. Von der Taufe des Gefängnißwächters heißt es: „Sie (die Apostel) sagten ihm das Wort des Herrn nebst Allen in seinem Hause, und er nahm sie in derselben Stunde der Nacht und wusch ihre Wunden, und er und die Seinigen wurden alsobald (παραχρημα) getauft.“ Apg. XVI. 32. 33. Es ist hier zu bemerken, daß die ganze Begebenheit Nachts sich zutrug, daß die Taufe zu derselben Zeit der ganzen Familie ertheilt ward, daß Alles ohne Vorbereitung und Geräusch vor sich gehen mußte, daß es also sehr wahrscheinlich ist, die Apostel dürften von demselben Wasser genommen und durch Aufgießung die Taufe ertheilt haben, womit ihnen das Blut abgewaschen worden war. Ein Besprengen als religiöse Ceremonie war auch schon im A. B. gebräuchlich II. Mos. XXIV. 8. IV. Mos. VIII. 6.

Der zweite Punct: die Nothwendigkeit des Wassers, ist nun aus den nemlichen Texten, wozu noch Joh. III. 5. kommt, schon erwiesen; dasselbe zeigt sich darnach als reines natürliches Wasser; und da auch nur solches das allgemeinste Mittel zum Waschen und Reinigen ist, so erscheint jede andere Flüssigkeit als untüchtig zur Ertheilung der Taufe *).

Endlich gehört hiezu noch das Aussprechen der Worte: auf den Namen — **). Zwar könnte dadurch auch nichts weiter als die bloße Verpflichtung, die Absicht der Taufe ausgesprochen seyn, wie wirklich nur diese in allen übrigen Stellen, wo von der Taufe auf Etwas die Rede ist, gemeint wird, auch niemals, wo die durch die Schüler des Herrn ertheilte Taufe erzählt wird, dieser Formel Erwähnung geschieht, es vielmehr immer nur heißet: auf

*) Mit einer ganz neuen Entdeckung belustigt die gelehrte Welt der Theologen ein (wahrscheinlich falscher) Hilarius Severinus (Meletemata de invisibili sacri baptismi materia. Berol. MDCCCXXVI. ap. Henr. Burchardt.), daß nemlich die Materie der Taufe das aus Jesu Seite geflossene Wasser, und dieß so einleuchtend sey, daß man sich vor den Kopf schlagen werde, solches nicht schon lange erkannt zu haben.

**) Die Formel der latein. Kirche heißt: Ego te baptizo in nomine P. et F. et Sp. si. Amen; wo in nomine als gleichbedeutend dem εις ονομα zu nehmen ist. Die Griechische Kirche spricht nach Goar (ευχολογιον, sive Rituale Graecorum): „Βαπτιζεται ὁ δουλος του Θεου εις το ονομα του π. κ. τ.

den Namen Jesu Apg. II. 38. VIII. 12. X. 48. XIX. 5., und auch da, wo man die Worte: „auf Vater, Sohn und Geist" erwarten sollte, dieselben nicht gebraucht sind, wie es besonders in folgender Stelle auffällt: „Paulus traf einige Schüler und sprach zu ihnen: habt ihr den heiligen Geist gläublich empfangen? Diese aber sagten zu ihm: ob ein heiliger Geist sey, haben wir nicht einmal gehört. Er aber sprach zu ihnen: auf was seyd ihr nun getauft worden? Sie aber sagten; auf Johannes Taufe. Paulus aber sprach: Johannes taufte die Taufe der Sinnesänderung, zum Volke sagend: auf den Kommenden nach mir, damit sie glaubten d. i. auf den Jesus. Da sie dieses gehört hatten, wurden sie getauft auf den Namen des Herrn Jesu. —" Apg. XIX. 2 — 6 *). Allein gerade diese Stelle läßt schließen, daß bei dem Untertauchen gewisse Worte, und zwar: Vater, Sohn, und hl. Geist von dem Untertauchenden gesprochen wurden; denn schon Johannes bediente sich einer Formel bei seinem Taufen, und dann giebt Paulus durch seine Frage zu erkennen, daß die nach christlichem Ritus Getauften bei dieser Handlung etwas vom hl. Geist gehört haben müssen, indem auch auf diesen die Taufe ertheilt würde. Wenn es daher sogleich darauf heißt, daß die Johannesjünger auf den Namen des Herrn Jesu getauft wurden, so kann dieß nichts anders sagen, als daß sie die christliche Taufe, die Taufe nach der Anordnung Jesu und zu seinem Zwecke erhielten, welcher Sinn in allen ähnlichen obigen bemerkten Stellen anzunehmen ist.

Die Väter bewähren das Gesagte:

Justin. »Quomodo autem nos Deo consecraverimus per Christum renovati, id quoque exponemus. — Quicunque persuasum habuerint et crediderint, vera esse, quae a nobis docentur et dicuntur, seque ita vivere posse promiserint, ii precari et jejunantes priorum peccatorum veniam a Deo petere docentur, nobis una precantibus et jenunantibus; deinde eo ducuntur, ubi aqua est, et eodem regenerationis modo regenerantur, quo et ipsi sumus regenerati. Nam in nomine (ἐπ' ὀνόματος) parentis universorum, ac Domini Dei ac Salvatoris nostri Jesu Christi et Spiritus sancti lavacrum in aqua tunc sus-

*) Vergl. Reiche de baptismatis origine et necessitate, nec non de formula baptismali dissertatio. Goett. 1816. — Zimmermann: Commentatio de baptismi origine ejusque usu hodierno. Goett. 1815.

cipiunt. Dixit enim Christus: nisi — — Hanc autem hujus rei rationem ab Apostolis accepimus. Quando quidem primam nostram generationem ignorantes necessitate quadam ex humido semine per mutuam parentum mixtionem geniti sumus, atque in pravis moribus et nefariis institutis educati, ut necessitatis et ignorationis filii non maneamus, sed electionis et scientiae, et remissionem peccatorum, quae prius commisimus, consequamur in aqua, super eo, qui regenerari voluerit, et peccatorum poenitentiam egerit, parentis omnium et Domini Dei nomen pronuntiatur, atque hoc ipsum tantummodo appellamus, cum eum baptizandum ad lavacrum deducimus. — Vocatur autem lavacrum illud illuminatio, eo quod mente illuminentur, qui haec discunt. Sed et in nomine Jesu Christi sub Pontio Pilato crucifixi, et in nomine Spiritus s., qui per prophetas omnia ad Jesum spectantia praenuntiavit, is, qui illuminatur, abluitur« [1]).

Origenes. »Salutaris baptismus non aliter, nisi excellentissima omni trinitatis auctoritate, id est, Patris et Filii et Spiritus sti. cognominatione completur« [2]).

Canones Apost. »Siquis episcopus aut presbyter secundum Domini constitutionem non baptizaverit in Patrem (εις πατερα) et Filium et Sp. st. — deponatur« [3])

Athanasius. »Qui aliquid de trinitate detrahit et in solo Patris vel Filii nomine baptizatur, aut sine Spiritu in Patre et Filio; nihil accipit, sed vacuus nec initiatus ipse et is, qui dare videtur, manet. Si quidem initiatio nonnisi in Trinitate sita est« [4]).

Basilius. »At non ideo quis dixerit, perfectum esse baptisma, in quo solum Spiritus nomen invocatum est; oportet enim inviolabilem manere traditionem in vivifica gratia datam — sicut enim credimus in Patrem et F. et Sp. st., sic et baptizamur in nomen (εις το ονομα) Patris et F. et Sp. st.« [5]). »Tribus igitur demersionibus ac totidem invocationibus magnum baptismatis mysterium peragitur« [6]).

Tertullian. »Lex tinguendi imposita est et forma praescripta: Ite, inquit, docete nationes, tinguentes eos in nomine

---

[1]) Apol. I. C. 61.
[2]) De Principiis. L. II.
[3]) Can. 49.
[4]) Epist. ad Serapion.
[5]) De Spir. st. C. 12.
[6]) Daselbst. C. 15.

Patris et F. et Sp. s. Huic legi collata definitio illa: nisi quis renatus fuerit — obstrinxit fidem ad baptismi necessitatem« [1]).

Cyprian. »Post resurrectionem a Domino Apostoli ad gentes mittuntur; in nomine Patris et F. et Sp. st. baptizare gentiles jubentur. Quomodo ergo quidam dicunt foris, extra ecclesiam, imo et contra ecclesiam, modo in nomine Jesu Christi ubicunque et quomodocunque gentilem baptizatum remissionem peccatorum consequi posse, quando ipse Christus gentes baptizari jubeat in plena et adunata Trinitate« [2])?

Hieronymus. »In Patrem, et in Filium et in Spiritum st. baptizamur et ter mergimur, ut —« [3]).

Augustin. »Certa sunt evangelica verba, sine quibus non potest consecrari baptismus« [4]). Diese Worte führt er an: »Si evangelicis verbis: in nomine P. et F. et Sp. s. Marcion baptismum consecrabat, integrum erat sacramentum« [5]).

Man sieht hieraus, daß den Vätern die Taufe ein dreimaliges Untertauchen im Wasser ist, wobei die Namen des Vaters, Sohns und hl. Geistes ausgesprochen werden. Wenn daher die Geschichte von einer je zuweilen mit irgend einer andern Materie ertheilten Taufe berichtet, so kann solche bei dieser Allgemeinheit der Lehre nicht bestehen, wenn auch P. Stephan II. eine Wein-Taufe als gültig hätte dahin gehen lassen *).

Auch die in manchen Fällen durch bloße Besprengung oder Begießung ertheilte Taufe wird von den Vätern erzählt und gut geheißen.

Dionysius berichtet vom Novatus: »Cumque ab exorcistis foveretur, in morbum gravissimum collapsus, dum jam jamque moriturus creditur, in ipso in quo jacebat lectulo perfusus baptismum suscepit« [6]).

Cyprian. »Nos, quantum concipit mediocritas nostra, aestimamus, in nullo mutilari et debilitari posse beneficia divina — nec quemquam movere debet, quod aspergi vel perfundi

---

[1]) De Baptis. C. 13.
[2]) Epist. LXXIII. ad Jubaj.
[3]) In C. IV. ad Ephes.
[4]) De Bapt. L. VI. C. 25.
[5]) De Bapt. L. III. C. 15.

*) Welches jedoch von ihm hinwegzuwälzen sehr sich bemüht Dr. Binterim: die vorzüglichsten Merkwürdigkeiten der christkath. Kirche —. 3w. Bd. I. Thl. Mainz. Müller. 1825.

[6]) Ap. Euseb. hist. eccl. L. VI. C. 43.

videntur aegri, cum gratiam dominicam consequuntur, quando Scriptura sancta per Ezechielem prophetam loquatur et dicat: et aspergam super vos aquam mundam et mundamini ab omnibus immunditiis vestris. — Unde apparet, aspersionem quoque aquae instar salutaris lavacri obtinere, et quando haec in ecclesia fiunt, ubi sit et dantis et accipientis fides integra, stare omnia, et consummari et perfici posse majestate Domini et fidei veritate« [1]). Dieſe Antwort gab Cyprian dem Magnus auf ſeine Anfrage, was von der Taufe der Kranken (clinicorum) zu halten ſey: »An habendi sint legitimi Christiani, eo quod aqua salutari non loti sint, sed perfusi«. Ob er in einem ſolchen Falle auch eine neue Taufe zulaſſe, iſt aus Folgendem nicht mit Gewißheit zu entnehmen: »Si aliquis existimat, eos nihil consecutos, eo quod aqua salutari tantum perfusi sunt, sed et inanes et vacui sunt; non decipiantur, ut, si incommodum languoris evaserint et convaluerint, baptizentur« [2]).

Auguſtin. »Verbum fidei tantum valet in ecclesia Dei, ut per ipsum credentem, offerentem, benedicentem, tingentem etiam tantillum mundet infantem« [3]).

Mehrere Belege für dieſe Taufweiſe haben wir in unſerem liturgiſchen Werke über die Sacramente [4]) zuſammengetragen.

Beſtimmungen der Kirche hierüber geben:

Concilium Lateran. IV. a. 1215. »Sacramentum baptismi, quod ad Dei invocationem et individuae trinitatis, videlicet Patris et F. et Sp. s., consecratur in aqua, tam parvulis, quam adultis in forma ecclesiae a quocunque rite collatum proficit ad salutem« [5]).

Concilium Trident. »Siquis dixerit, aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi, atque ideo verba illa Domini N. J. C.: nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu s.*), ad metaphoram aliquam detorserit; anathema sit« [6]). »Siquis

---

[1]) Epist. LXXVI.
[2]) Daſelbſt.
[3]) Tract. LXXX. in Joan.
[4]) Geſchichtl. Darſtellung der Verrichtung der Taufe —. Bamb. 1818.
[5]) C. I.

*) Nach einer neueſten Erklärung des Dr. Schultheß ſoll aqua ſoviel als semen virile bedeuten, und der Sinn der Stelle ſeyn: wenn Jemand nicht wie aus Waſſer, ſo aus Geiſt geboren iſt —. Exegetiſche Studien — herausgegeben von Dr. Winer. Erſtes Bändchen. Leipz. Hartmann, 1827.

[6]) Sess. VII. De Bapt. Can. 2.

dixerit, baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine P. et F. et Sp. s., cum intentione faciendi, quod facit ecclesia, non esse verum baptismum, anathema sit« [1]).

Wirkungen der Taufe.

Die äußere Wirkung der Taufe ist Verpflichtung auf die Lehre Christi und Verbindung mit seiner Kirche.

Schrift: Nach Matth. XXVIII. 19. sollen die Anhänger Jesu auf den Namen (εις το ονομα) des V., S. und hl. G. getauft, d. h. auf Haltung der Lehre von V., S. und hl. G. oder für Christus und seine Anstalt immer verpflichtet werden. Dieß erkennt man aus ähnlichen Stellen: „Alle wurden auf Mose getauft in der Wolke und im Meere." I. Kor. X. 2. D. h. Alle, welche Mose durch das rothe Meer und nach dem Zuge der Wolke folgten, wurden gleichsam Mose und seinen Gesetzen unterwürfig. „Soviel ihr auf Christus getauft seyd, habt ihr Christus angezogen." Gal. III. 27. = habt ihr euch an Christus ergeben, seyd die Seinigen geworden, habt seine Gesinnung, seine Lehre, seinen Wandel gleichsam zu eurer Uniform gemacht, wodurch ihr zeiget, welchem Herrn ihr angehöret. Daher einiget die Taufe die Getauften zu Einer Gesellschaft und gewähret den Zutritt zu derselben: „In Einem Geiste sind wir Alle zu Einem Leibe (εις εν σωμα) getauft." I. Kor. XII. 13. „Die nun bereitwillig annahmen sein (Petrus) Wort, wurden getauft, und es wurden hinzugesetzt an jenem Tage bei dreitausend Seelen." Apg. II. 41. vergl. I. Kor. XII. 13. Eph. IV. 5. Die Feier der Taufe in den Kirchen vor der Gemeinde zeigt sich hieraus eben so zweckmäßig, als unschicklich ihre Verrichtung in den Gesellschaftszimmern und Handwerksstuben.

Die inneren Wirkungen sind:

1) Nachlassung der Sünden, Reinigung und Heiligung der Seele, oder die innere Wiedergeburt. Da Christus so wenig Freund von Aeußerlichkeiten war, daher den jüdischen Ceremoniendienst abschaffte; da er aber doch den Ritus des Eintauchens bestimmte: so läßt sich schon im voraus vermuthen, daß er ihn nicht als bloße Form, sondern als etwas Höheres, als ein Mittel innerer Weihe für das Himmelreich angeordnet hat. Wirklich heißt es: „Nehmet andere Gesinnungen an, und es lasse

[1]) Daselbst. C. 4.

sich taufen ein Jeder aus euch auf den Namen J. Ch. zur Vergebung der Sünden (εις αφεσιν ἁμαρτιων), und ihr werdet empfangen das Geschenk des heil. Geistes". Apg. II. 38. Zur Vergebung = damit euch eure Sünden vergeben werden, und zwar durch die Taufe, indem diese und nicht die Sinnesänderung in unmittelbare Beziehung auf den Sünden-Erlaß ausgesprochen ist. „Mache dich auf, laß dich taufen und abwaschen (απολουσαι) deine Sünden, anrufend seinen (Jesu) Namen". XXII. 16. Hier ist offenbar die Taufe als ein Tilgungsmittel der Sündenflecken angegeben. „Ihr Männer! Liebt eure Weiber, wie auch Christus geliebt hat die Kirche, und sich selbst dargegeben für sie, daß er sie heiligte, reinigend durch das Bad des Wassers im Worte (καθαρισας τω λουτρω του ὑδατος εν ρηματι *); daß er sich selbst hinstellte eine herrliche Gemeinde, die nicht hat Flecken oder Runzel, oder was dergleichen, sondern daß sie heilig und makellos (sey)." Eph. V. 25 — 28. Das Wasserbad im Worte ist die auf Anordnung und Befehl Christi an den Gläubigen vorgenommene Taufe. Jede andere Erklärung kommt gezwungen heraus. Dieser Taufe wird ein Reinigen und Heiligen zugeschrieben. Daß aber solches, und die nachher angeführte Fleckenlosigkeit und Herrlichkeit der Christen keine Wirkung ihrer bei Gelegenheit der Taufe umgeänderten Gesinnungen, sondern daß sie etwas ihnen von Christus Gegebenes sind, zeigt sich daraus, weil sie als Ausdruck und Wirkung der Liebe Christi angerühmt werden. Hätten die Gläubigen selbst diese Reinigkeit in sich hervorgebracht, d. i. würden sie mittelst der Taufe dahin gestimmt, daß sie die Sünde verließen, und nach Heiligkeit strebten; so hätte die Liebe Christi keinen unmittelbaren Antheil daran, und der Apostel auch keinen sonderlichen Beweggrund zur ehelichen Liebe aufgestellt. „Die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes unseres Retters erschien: nicht aus den Werken in Gerechtigkeit, die wir gethan haben, sondern nach seiner Barmherzigkeit rettete er uns durch das Bad der Wiedergeburt und durch die Erneuerung des hl. Geistes, den er reichlich auf uns ausgoß, durch Jesus Christus unsern Retter, daß wir gerechtfertiget durch seine Gnade theilhaftig würden nach der Hoffnung des ewigen Lebens". Tit. III. 4 — 8. Da Christus Joh. III. 5. ebenfalls spricht von einem Wiedergeborenwerden aus Wasser und Geiste, und da der Ausdruck Wasser dort an die Taufe zu denken berechtiget; so ist

*) Vulg. setzt „vitae" bei.

uns dieß ein Grund, auch hier unter dem Bade der Wiedergeburt die Taufe zu finden. Wiedergeburt aber ist ein bildlicher Ausdruck und bedeutet die innere Umschaffung des Menschen zur Heiligkeit und Gott-Wohlgefälligkeit, welche eben so ohne sein Zuthun vor sich geht, wie seine leibliche Geburt, was auch der Beisatz „nicht wegen der Tugendwerke, die wir geübt haben" besonders bestätiget. Bad der Wiedergeburt ist daher das Bad, welches den Menschen inwendig anders macht, als er seiner Natur nach ist, und die Erneuerung des heiligen Geistes ist die Umänderung, welche der heil. Geist in ihm wirkt; Beides ist Ausfluß der göttlichen Gnade und rettet vom ewigen Verderben. „Da wir nun, Brüder! die Freiheit zum Eintritte in das Heilige in dem Blute Jesu, welchen Weg er uns neu machte und belebend durch den Vorhang, d. i. durch sein Fleisch, und einen hohen Priester über das Haus Gottes haben; so laßt uns hingehen mit wahrem Herzen, in vollster Zuversicht, durch Ansprengung gereiniget die Herzen vom bösen Gewissen, und gewaschen den Leib mit reinem Wasser (ῥεραντισμενοι τας καρδιας απο συνειδησεως πονηρας, και λελουμενοι το σωμα ὑδατι καθαρῳ); laßt uns behalten die Bekenntniß der Hoffnung unwandelbar — und beobachten einander zur Erweckung der Liebe und guten Werke." Hebr. X. 18 — 25. Paulus spricht hier anfangs von der Erlösung durch Christi Blut, dann von der aus der Erlösung den Christen zugekommenen Taufreinigung. Diese ist eine äußere und eine innere: eine Abwaschung des Körpers und eine Besprengung der Seele, wie es schon die Darstellung und Verbindung der Sätze giebt, und auch daraus erhellet, daß der Apostel die körperliche Reinlichkeit allein nicht als Grund des freien Hinganges zu Gott angeben konnte, um so weniger, da er gerade die innere Kraft des Christenthums im Gegensatze mit den bloß bedeutsamen, aber kraftlosen Ceremonien des Mosaism beweisen wollte. „In den Tagen Noes, da bereitet wurde das Schiff, in welchem wenige, d. i. acht Seelen, gerettet wurden, durch das Wasser (fahrend), so wie auch uns das Gegenbild nun rettet, die Taufe, nicht als Ablegung des körperlichen Unraths, sondern als eines guten Gewissens Versicherung (επερωτημα) (in Beziehung) auf Gott durch die Auferstehung Jesu Christi". I. Petr. III. 20. 21. επερωτημα: Anfrage, dann Verheißung, Stipulirung, Versicherung, kann eine Versicherung seyn, die entweder der Getaufte gemacht hat, oder die ihm gemacht worden ist; im ersten Falle würde sie die Verpflichtung des Getauften, im zweiten die verheißene Gnadenwirkung der Taufe

ausdrücken; dort würde es bedeuten Versprechen, welches man bei der Taufe Gott gemacht hat, sein Gewissen von der Sünde rein zu bewahren, und welches den Täuflingen schon in den ersten Zeiten des Christenthums abgefordert wurde; hier wäre der Sinn: Zusicherung, daß wir in Beziehung auf Gott von der Sünde rein und nicht mehr strafwürdig sind. Wir möchten letzteres annehmen, weil eigentlich dem Taufwasser eben so die Rettung des Getauften zugeschrieben wird, wie der Sündfluth, die das Schiff Noes getragen hat, die Rettung Noes und der Seinigen; weil somit nach dem ganzen Contexte ἐπερώτημα auf Taufe sich bezieht und gleichsam ihre innere Kraft bezeichnet, wie Ablegung des Unrathes ihre äußere Wirksamkeit; weil ein gutes Gewissen mehr auf die Vergangenheit, daher auf Sündenvergebung hinweist; weil ferner die bloße Angelobung eines frommen Wandels die Seligkeit noch nicht erwirket; weil endlich der Auferstehung Jesu erwähnt ist, welche mehr eine Zusicherung Gottes bekräftigt.

2) Befreiung von der Verdammung und jeder Sünden-Strafe. Dieß erhellet schon daraus, daß die Taufe die Sünde am Menschen hinwegnimmt, somit die Ursache seiner Verwerfung aufhebt. Es ist aber auch besonders ausgedrückt: „Wer glaubt und getauft ist, wird gerettet, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden." Mark. XVI. 16. Hier sind Glaube und Taufe als Bedingungen hingestellt, unter denen Jemand von der Verdammung frei werden kann, wobei jedoch zu bemerken, daß diese Rettung nicht ausschließend von der Taufe ausgesagt ist, indem der Mangel der gläubigen Gesinnung allein schon dem Untergange Preis giebt. So wie man nun aus dieser Stelle nicht schließen kann, daß derjenige selig werde, der wohl getauft ist, aber nicht glaubt; so kann man auch daraus nicht schließen, daß derjenige selig werde, welcher nur glaubt, aber nicht getauft ist. Dieselbe Rettung wird der Taufe zugeschrieben Tit. III. 4—8. und I. Petr. III. 20. 21., wo sie mit dem Wasser der Sündfluth verglichen ist, durch welches das Schiff fuhr, worauf Noah mit seiner Familie sich befand. Die allgemeine Bedeutung des Ausdrucks σωζεσθαι läßt dann noch die Befreiung von jeder andern Sündenstrafe zu, wie dieß auch die folgende Wirkung in sich faßt.

3) Verschaffung des ewigen Lebens. Die so eben angeführten Stellen beweisen dieß schon, wo die Rettung, als das Gegentheil der Verdammung, die Seligkeit bedeutet. Dann gehört noch hieher Joh. III. 3. „Jesus sprach zu Nikodemus: wahrlich,

wahrlich sag ich dir, wenn Jemand nicht wiedergeboren wird, kann
4. er nicht schauen das Reich Gottes. Es sagte zu ihm Nikode-
mus: wie kann ein Mensch geboren werden, da er alt ist?
Kann er in den Leib seiner Mutter das zweitemal eingehen
5. und geboren *) werden? Es antworte Jesus: wahrlich, wahr-
lich sag ich dir: wenn nicht Jemand geboren ist aus Wasser
und Geist **), so kann er nicht eingehen in das Reich Gottes.
6. Was geboren ist aus dem Fleische, ist Fleisch; was geboren
7. ist aus dem Geiste, ist Geist. Wundere dich nicht, daß ich zu
8. dir sagte: ihr müßt wiedergeboren werden. Der Wind bläßt,
wo er will, und du hörst sein Sausen, aber du weißt nicht,
woher er kommt, und wohin er fährt: so ist Jeder, geboren
9. aus dem Geiste. Nikodemus antwortete und sprach zu ihm:
10. wie kann dieß geschehen? Jesus antwortete und sprach zu
ihm: du bist der Lehrer Israels und das weißt du nicht?
11. Wahrlich, wahrlich sag ich dir, daß wir was wir wissen spre-
chen, und was wir gesehen haben bezeugen, und unser Zeug-
12. niß nehmt ihr nicht an. Wenn ich Irdisches zu euch spreche,
und ihr nicht glaubet; wie, wenn ich Himmlisches zu euch
13. spreche, werdet ihr glauben? Und Keiner ist in den Himmel
hinaufgestiegen, als der von dem Himmel herabstieg, der Sohn des
Menschen, der im Himmel ist". Christus stellte in diesem Gespräche
V. 3. das Wiedergeborenwerden aus Wasser und Geist als die Be-
dingung auf, ohne welche man in das Reich Gottes nicht eintreten
kann. Da er ausdrücklich befahl, daß alle seine Anhänger getauft
werden sollten, und da er hier des Wassers ganz besonders erwähnte,
so hat er durch die obigen Ausdrücke wohl nichts anders, als die
Taufe und ihre Wirksamkeit bezeichnet, sie somit zur Pforte des
Himmelreichs gemacht. Reich Gottes aber bedeutet am öftesten ent-
weder die durch Christus getroffene Anstalt zur Beseligung der Men-
schen, oder diese Beseligung selbst, das ewige Leben. Welches von
beiden auch hier gemeint sey, so bleibt immer die Taufe ein noth-
wendiges Mittel zur Erlangung der Seligkeit, indem diese durch
den Eintritt in die Heilsökonomie bedingt ist. Man könnte beide
mit einander verbinden, und den Sinn annehmen: Wer nicht durch
die Taufe wiedergeboren wird, der hat keinen Antheil an der Heils-
anstalt auf Erden, und kann somit auch nicht das ewige Leben er-
langen. Wir geben aber von dem Ganzen noch eine genauere Er-

*) Vulg. „renasci." **) Vulg. Spiritu sancto.

klärung, indem es wegen der Taufe von besonderer Wichtigkeit ist. Christus hatte von einem Wiedergeborenwerden, d. h. von einer zweiten Geburt des Menschen gesprochen. Nikodemus wünschte hierüber Aufklärung, und gab deßwegen die sonderbare Antwort. Es war diese weder affectirte, noch wirkliche Unwissenheit, sondern eine indirecte Frage nach dem Mutterleibe jener zweiten Geburt, welchen denn auch Christus sogleich angiebt in den Worten: „Wenn nicht Jemand geboren ist aus W. und G. —". Man sieht, daß Geist weder der Geist des Menschen, noch die durch die Taufe symbolisirte und angeregte Sinnesänderung, sondern nur ein außer dem Menschen liegendes Princip seyn kann, weil es nach der Frage des Nikodemus und der Antwort Christi der Mutterleib bei der zweiten Geburt, daher etwas von dem Gebornen Verschiedenes, weil es durch dasselbe Wörtchen „aus" mit Wasser verbunden und dieses gleichfalls von dem Menschen etwas Verschiedenes ist, weil endlich die Geburt aus Geist mit absolut allgemeiner Nothwendigkeit gefordert wird, welche doch nicht Alle, z. B. die Frommen bedurft hätten. Dieß wird auch durch Vs. 6. bestätigt, wo der Geburt aus dem Fleische die aus dem Geiste entgegengestellt wird, daher Geist zu dem Gebornen dasselbe Verhältniß haben muß, wie Fleisch zu dem aus ihm Gebornen. — In diesem Verse ist zugleich auf die Ursache hingedeutet, warum ein zweite Geburt mit dem Menschen vor sich gehen müsse: durch die leibliche Geburt kommt er nach seiner gemeinen sichtbaren Natur, gleichsam nach seiner materialen Seite zum Vorscheine; durch die Geburt aus dem Geiste erhält er einen höheren unsichtbaren Charakter, und tritt als Mitglied in eine Geisterwelt ein. — „Wundere dich daher nicht (Vs. 7.), daß ich zu dir sagte: ihr müßt wiedergeboren werden." — Diese Geburt aber möchte ich mit dem Wehen des Windes vergleichen: man hört wohl das Sausen, aber seine Richtung kann man nicht wahrnehmen *); eben so etwas Unerkennbares ist das durch die Wirksamkeit des Geistes erzeugte Geschöpf. — Aus der Antwort, welche nun Jesus dem Nikodemus auf seine Frage: „Wie —" ertheilt, sieht man, daß er eigentlich nach dem die Wiedergeburt bewirkenden Princip fragte, welches er als Schriftgelehrter sogleich in Gott hätte finden sollen, der im A. B. so oft als der Umschaffer des menschlichen

*) Ist vielleicht auf damalige Umstände gesprochen, wo man Nachts im Gemache eingeschlossen nur das Getöß des Windes hörte und seine Richtung nicht bemerken konnte.

Herzens vorkommt, und daß er zugleich aus dieser seiner Frage einigen Zweifel an einer solch wunderbaren Wiedergeburt blicken ließ; denn Christus spricht Vs. 11. von der Gewißheit seiner Lehren und dem Unglauben der Juden, die ihm nicht einmal ganz gemeine und gewöhnliche (τα επιγεια) Dinge, z. B. die Vorschriften der Nächstenliebe, die Nothwendigkeit der Bekehrung, die Falschheit ihrer Traditionen u. s. w. Matth. V. VI. glauben, daher auch die himmlischen Dinge, z. B. die durch außerordentliche Gnaden des Himmels vor sich gehende Wiedergeburt nicht glauben werden. Diese Dinge, fährt Christus fort Vs. 13., kann ich allein bezeugen, weil ich im Himmel war. — Für die genannte Wirkung der Taufe spricht noch die sonderbare Sitte, sich für die Todten taufen zu lassen, wovon Paulus Meldung thut: „Was würden machen diejenigen, welche sich taufen lassen für die Todten, wenn allweg Todte nicht auferstehen? Warum lassen sie sich taufen für sie?" I. Kor. XV. 29. Diese Stelle, im wörtlichen Sinne genommen, spricht von einer Taufe, welcher sich Lebendige zum Besten der Abgestorbenen unterzogen. Zu solcher Annahme berechtiget a) das Materiale des Textes und seine grammatische Verbindung. Für einen, υπερ τινος, heißt in den Schriften des N. B. gar oft zum Besten eines Andern. b) Der ganze Zusammenhang und die Absicht des Apostels. Paulus sucht die Auferstehung der Todten zu beweisen gegen Einige unter den Korinthiern, welche dieselbe leugneten Vs. 12. Er nimmt nun Verschiedenes zusammen, was der Behauptung dieser Irrlehrer entgegen ist (sieh B. II. S. 409.) und unter andern den Glauben ihrer Zeitgenossen, der sich auf eine ganz eigene Weise bei Einigen dadurch an den Tag legte, daß sie sich für ihre ohne Taufe verstorbenen Freunde taufen ließen, wähnend, ihnen in der Ewigkeit damit einen Dienst zu bezeigen. c) Die Geschichte, welche wirklich von Secten spricht, die sich für die Todten taufen ließen. Nach Tertullian, Chrysostomus, Epiphanius thaten dieses die Marcioniten, nach letzterem auch die Cerynthianer; es konnte daher wohl seyn, daß schon zu den Zeiten der Apostel dieser Mißbrauch von Einigen getrieben ward. d) Die ältesten Väter sowohl, als auch spätere Exegeten haben diesen Sinn. e) Alle übrigen Auslegungen leiden große Schwierigkeiten, wie dieses Calmet in seiner Dissertation de baptismo pro mortuis von mehreren gezeigt hat *). f) Der

*) Am annehmlichsten wäre noch Chrysostomus Erklärung: „Si non est resurrectio, cur baptizaris pro mortuis? Propter hoc

einzige Grund, welcher dagegen streitet, daß nemlich der Apostel eine solche Sitte gebilligt habe, wird dadurch gehoben, daß man das Ganze als ein argumentum ad hominem anzusehen hat, wonach der Apostel gegen Irrlehrer Etwas aus einem ihnen bekannten Factum folgert, ohne dieses selbst gut zu heißen; er hat nemlich hier nicht wahre und aufgeklärte Christen im Auge, sondern neuerungssüchtige, eigensinnige Menschen, welche die ursprüngliche Lehre verlassend theils auf ihre selbstgeschöpften Meinungen, theils auf die Aussprüche und Handlungen anderer Neulinge ein besonderes Gewicht legten: so wollte er sie mit ihren eigenen Waffen bekämpfen. Wenn sich nun Manche für Abgestorbene taufen ließen, weil diese die Taufe bei ihren Lebzeiten nicht empfangen hatten, so zeigten sie dadurch genugsam an, welch großen Werth sie auf diese Reinigung legten, und wie stark die Ueberzeugung war, daß dieselbe zur Erlangung der Seligkeit nothwendig sey. Ohne solche Ueberzeugung hätte man auf diese sonderbare, ja schwärmerische Sitte niemals verfallen können.

4) Bezeichnung der Seele mit einem sie unterscheidenden Charakter, welcher aus der mit ihr vorgehenden Wiedergeburt erweislich ist. So wie nemlich jede Zeugung dem Gezeugten ein eigenthümliches Gepräge aufdrückt, wodurch es seine Stellung in die mancherlei Reiche und Klassen der Natur-Dinge und seine Bestimmung erhält; so muß auch das geistige Wesen des Menschen durch die Umbildung für das Reich Gottes einen eigenen Charakter bekommen, wodurch es als solches erkannt, von jedem andern, dem die Regeneration nicht zu Theil geworden ist, unterschieden, als Mitglied des Reiches Gottes den übrigen angereiht und zur Erreichung seiner erhabenen Bestimmung befähigt wird. Diese auszeichnende Note muß ihm auch verbleiben, eben so wie die durch leibliche Zeugung angebildete Gestaltung unaustilgbar ist, weswegen die Wiederholung eines solchen charakterisirenden Actes physisch oder geistig unmöglich ist. Daher nur Eine Taufe, wie nur Ein Gott, Ein Christus Eph. VI. 5., daher kein Wort im

---

enim baptizaris, mortui corporis credens resurrectionem (του νεκρου σωματος αναστασιν πιστευων), nempe quod non maneat mortuum." Hom. XL. in I. Cor. Pro mortuis wäre also = in fidem et professionem resurrectionis mortuorum. Diesem steht aber entgegen, daß der Apostel nur eine gewisse Gattung Menschen im Auge zu haben scheint, wo er doch nach dem angegebenen Sinne allgemein sprechen müßte.

Evang. von einer Wiedertaufe, obgleich öftere Anmahnung zur Besserung der Gefallenen.

Aus dem Allen ergiebt sich nun auch die Tilgung der Erbsünde als Wirkung der Taufe, denn:

1) Sie ertheilt Nachlassung der Sünden überhaupt, worunter also auch die vom Stammvater auf die Nachkommen übergegangene zu verstehen ist.

2) Sie rettet für das ewige Leben. Da nun jene des ewigen Lebens verlustiget, so muß sie durch die Taufe gehoben werden.

3) Ohne sie kann Niemand eingehen ins Gottes-Reich; sie muß also Etwas hinwegnehmen, welches Alle davon ausschließt: dieß kann nur die dem ganzen Geschlechte anhängende Befleckung, keineswegs die That-Sünde seyn, weil solche nicht bei Jedem sich vorfindet.

Sehr bedeutsam war hienach die herrliche Erscheinung bei Jesu Taufe, wo der Himmel sich aufthat, und der Geist sichtbar herabstieg, zum Zeichen, daß durch diesen religiösen Ritus heiliges Wesen mitgetheilt und der Weg zum ewigen Leben geöffnet wird. Sinnvoll heißt ferner hienach die Taufe eine Wiedergeburt, weil durch sie ein neues Gott wohlgefälliges Geschöpf erzeugt wird, ein ganz anderes, als durch die leibliche Geburt zur Welt kommt, welches das Mißfallen Gottes auf sich hat. — So empfängt der Mensch ohne sein Verdienst die Fähigkeit zur Seligkeit, nachdem er dieselbe ohne seine Schuld verloren hat, und es ist dadurch eine der größten Schwierigkeiten gehoben, welche die Lehre von der Erbsünde drücket. Gott erscheint nemlich nicht mehr als ungerecht, indem das, was Mancher als Ungerechtigkeit von ihm ansehen möchte, durch ihn wieder gleichsam gut gemacht wird.

Dieselben Wirkungen sprechen auch die Väter aus:

Justin. »Qua propter — elaborare oportet, ut cognoscatis, quanam via ad remissionem peccatorum et spem haereditatis promissorum bonorum perveniatis. Alia autem non est, nisi haec, ut hunc Christum agnoscentes, ac illo ad peccatorum remissionem baptismo abluti sine peccato deinceps vivatis« [1]). Sieh nach oben S. 95.

Irenaeus. »Corpora nostra per lavacrum illam, quae est ad incorruptionem, unitatem acceperunt, animae autem per

[1]) Dial. cum Tryph. C. 44.

Spiritum, unde et utraque necessaria, cum utraque proficiunt in vitam Dei« [1]).

Klemens Alexandr. »Tincti illuminamur, illuminati in filios adoptamur, adoptati perficimur, perfecti immortales reddimur. Ego, inquit, dixi: dii estis et filii excelsi omnes. Multis autem modis vocatur hoc opus: gratia, illuminatio et lavacrum; lavacrum quidem, per quod peccata abstergimus (δι ὁυ τας ἁμαρτιας ἀπορρυπτομεθα), gratia autem, qua remittuntur poenae, quae peccatis debentur, illuminatio autem, per quam sanctam illam et salutarem lucem intuemur, hoc est, per quam divinum perspicimus (δι ὁυ το θειον οξυωπουμεν), perfectum autem dicimus, cui nihil deest. — — Quemadmodum ergo, qui somnum excusserunt, ab eo tempore protinus intus vigilant, vel potius: quemadmodum, qui oculorum suffusionem conantur amovere, non extrinsecus eis lucem suppeditant, quam non habent, sed, quod oculis impedimentum afferebat, depellentes liberam efficiunt pupillam; ita etiam baptizati abstersis peccatis, quae divino spiritui quodammodo tenebras affundebant, liberum, ab omnique impedimento vacuum et lucidum habemus spiritus oculum, quo quidem solo, quod divinum est, intuemur coelitus influente nobis sancto spiritu. — — Quae enim male colligavit ignoratio, ea pulchre resolvit agnitio. Haec autem vincula quam celerrime remittuntur, humana quidem fide, divina vero gratia: cum nimirum remittuntur peccata uno medicamento Paeonio, nempe baptismo secundum verbum. Omnia ergo peccata eluimus, et e vestigio mali (ταχα ποδας κακοι) non sumus amplius. Una est haec gratia illuminationis, quod non est idem status (τροπος), qui erat antequam lavaremur« [2])

Origenes. »Amputantur et execantur ab hominibus peccata, cum in baptismo donatur remissio peccatorum« [3]).

Cyrillus Hieros. »Magnum est sane propositum hoc baptisma: captivitatis liberatio, peccatorum remissio, mors peccati, animae regeneratio, vestimentum candidum, signaculum sanctum et indelebile, currus ad coelum, deliciae paradisi, regni coelestis conciliatio et charisma adoptionis filiorum« [4]) »Aqua quidem exterius circumdat, spiritus autem interiorem

---

[1]) Adv. haer. L. II. C. 19.
[2]) Paedag. L. III. C. 6.
[3]) Hom. IV. in cant.
[4]) Praef. in cat.

animam abluit incomprehensibiliter. Et quid miraris? Accipe exemplum corporeum, parvum quidem et facile, utile autem simplicioribus. Si ignis per ferri spissitudinem interius transiens totum efficit ignem, et frigidum fit fervens, et nigrum fit lucidum; si ignis, quum sit corpus, in corpus ferri ingrediens, sic absque ullo impedimento operatur; quid miraris, si Spiritus s. in animae interiora ingreditur« [1])?

Gregorius Naz. »Baptismus infirmitatis nostrae adjumentum. Baptismus carnis est abjectio, spiritus affectatio, verbi participatio, figmenti correctio, peccati diluvium, lucis communicatio, tenebrarum opressio. Baptismus vehiculum ad Deum, peregrinatio cum Christo, fidei adminiculum, mentis perfectio, coelestis regni clavis, vitae commutatio, servitutis expulsio, vinculorum solutio, compositionis in meliorem statum conversio. — Donum vocamus, gratiam, unctionem, illuminationem, incorruptionis indumentum, regenerationis lavacrum, sigillum (σφραγιδα) ac excellens quodvis« [2]).

Gregorius Nyss. Animam minime illuminatam et regenerationis gratia non ornatam — cum non sit obsignata, nec ullum ferat signum sui Domini — « (B. II. S. 351) [3]).

Chrysostomus. Ecce libertatis serenitate perfruuntur, qui tenebantur paulo ante captivi, et cives ecclesiae sunt, qui fuerunt in peregrinationis errore, et justitiae in sorte versantur, qui fuerunt in confusione peccati; non enim tantum sunt liberi, sed et sancti, sed et justi, nec solum justi, sed et filii, sed et haeredes, sed et membra, non membra tantum, sed et templum, nec tantum templum sed et organa Spiritus. Vides, quot sint baptismatis largitates. Sed multis quidem videtur, coelestem gratiam in peccatorum tantum remissione consistere; nos autem honores computavimus decem. Hac de causa etiam infantulos baptizamus, ut — « [4]).

Tertullian. »Piscinam Bethsaidam angelus interveniens commovebat; observabant, qui valetudinem quaerebantur. Nam siquis praevenerat descendere illuc, quaeri post lavacrum desinebat. Figura istae medicinae corporalis spiritualem medicinam canebat, ea forma, qua semper carnalia in figura spiritualium antecedunt. Proficiente itaque in hominibus gratia

---

[1]) Cat. XVII.
[2]) Orat. XL. in st. Bapt.
[3]) Qui diff. bap. Orat.
[4]) Hom. ad Neophytos.

Dei plus aquis et angelo accessit: qui vitia corporis remediabant, nunc spiritum medentur; qui temporalem operabantur salutem, nunc aeternam reformant; qui unum semel anno liberabant, nunc quotidie populos conservant delcta morte per absolutionem delictorum« [1]).

Cyprian. »Postquam undae genitalis auxilio superioris aevi labe detersa in expiatum pectus ac purum desuper se lumen infudit; postquam coelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit; mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa —« [2]).

Lactantius sagend, daß er jeden Sünder in den ihm entgegengesetzten Gerechten umschaffen könne, fährt also fort: »Uno enim lavacro malitia omnis abolebitur. Tanta divinae sapientiae vis est, ut in hominis pectus infusa matrem delictorum stultitiam uno semel impetu expellat. — Pateant modo aures, et pectus sapientiam sitiat« [3]).

Ambrosius. »Ideo per aquam baptisma celebratur, ut, sicut aqua sordes corporis abluit, ita et nos per baptismum ab omni peccato spiritualiter purgatos nos et innovatos credamus, ut, quod incorporale est, invisibiliter abluatur« [4]).

Hieronymus. »Omnia in baptismate condonata sunt crimina, nec post indulgentiam judicis est metuenda severitas« [5]).

Augustin. Baptismus quidem abluit peccata omnia, prorsus omnia: factorum, dictorum, cogitatorum, sive originalia, sive addita, sive quae ignoranter sive quae scienter admissa sunt; sed non aufert infirmitatem, cui regeneratus resistit, quando bonum agonem luctatur« [6])

Derselbe auf die Frage eines Donatisten: »Quare ergo me non baptisas, ut abluas a peccatis«? antwortet: »Quia non facio injuriam characteri Imperatoris, dum errorem corrigo desertoris« [7]).

Die Lehre der Kirche hierüber giebt

Concilium Nicaenum a. 325: »Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum« [8]).

---

[1]) De Bapt. C. 5.
[2]) Epist. II.
[3]) Divin. Instit. L. III. C. 26.
[4]) Ad C. VI. ad Roman.
[5]) Epist. LXXXIII. ad Ocean. C. 2.
[6]) L. III. cont. duas epist. Pel. C. 3.
[7]) Epist. 183.
[8]) Exposit. fid.

Concilium Trident. »Siquis Adae peccatum — vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris D. n. J. Ch., qui nos reconciliavit in sanguine suo, factus nobis justitia, sanctificatio et redemtio, aut negat, ipsum Christi J. meritum per baptismi sacramentum in forma ecclesiae rite collatum tam adultis, quam parvulis applicari, anathema sit« [1]). »Siquis per J. Ch. Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, anathema sit; in renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per Baptisma in mortem, qui non secundum carnem ambulant, sed veterem hominem exuentes, et novum, qui secundum Deum renatus est, induentes innocentes, immaculati, puri, inoxii ac Deo dilecti effecti sunt, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, ita, ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta synodus fatetur et sentit, quae, cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus sed utiliter per J. Ch. gratiam repugnantibus non valet; quin imo, qui legitime certaverit, coronabitur« [2]). »Siquis dixerit, in tribus sacramentis: baptismo scilicet, confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt; anathema sit« [3]).

Nothwendigkeit der Taufe zur Erlangung der Seligkeit.

Man unterscheidet sonst bei den Sacramenten eine necessitas medii und praecepti. Die erstere soll auf die Natur der Sache, die andere auf den Willen des Gesetzgebers sich gründen, und bei dieser das Heil erreichbar seyn, wenn auch das Mittel hiezu jedoch unverschuldet abgeht, bei jener nicht. Allein jede necessitas praecepti ist gewiß auch nec. medii, und es kommt hier nicht auf die Verbindungsweise des Mittels mit dem Zwecke, sondern auf die Natur des letztern und auf die Einzigkeit des Mittels an. Ist also der Zweck ein absolut

[1]) Sess. V. Decret. de peccat. orig. N. 3.
[2]) Daselbst N. 5.
[3]) Sess. VII. de Sacram. Can. 9.

nothwendiger, z. B. die Seligkeit, und besteht hiefür nur ein einziges Mittel, so ist auch dieses durchaus und absolut nothwendig, nicht so bei mehreren vorhandenen Mitteln, oder bei einem minder wichtigen Zwecke. Daher kann nur ein Unterschied zwischen Nothwendigkeit zur Rettung und zu einem andern Heile, dann zwischen absoluter und relativer Nothwendigkeit der Mittel hiezu gemacht werden.

Die Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit hat Christus Joh. III. 3. 5. Mark. XVI. 16. deutlich und bestimmt ausgesprochen, indem er die Taufe als Bedingung festsetzte, unter welcher man der Verdammung entgehen und der Seligkeit theilhaftig werden kann. Daher die Sorgsamkeit der Apostel, die für das Christenthum Gewonnen sogleich zu taufen. Die allen Menschen anhängende, ihnen den Eintritt zum Himmelreiche verschließende, aber durch die Taufe getilgt werdende Unheiligkeit beweist dasselbe.

Indessen verheißt Christus die Seligkeit auch noch

1) der wahren Liebe zu ihm nach Joh. XIV. 21., welche in Kornelius schon vor empfangener Taufe mit göttlichen Gnaden gekrönt ward Apg. X. 45., oder dem vollkommen thätigen Glauben Röm. X. 11. 13.

2) seinem Bekenntnisse durch Aufopferung des Lebens Matth. X. 32. 39. Mark. VIII. 35. Joh. XII. 25. als Ausdruck der größten Liebe: Joh. XV. 13.

Demnach kann die Taufe im Falle der Unmöglichkeit ihres Empfanges auch noch durch die Liebe und den Martyr-Tod ersetzt werden.

Die Väter geben die Nothwendigkeit der Taufe durch die ihr beigelegten Wirkungen zu erkennen, und Justin, Irenäus, Tertullian drücken dieselbe nach den oben S. 107. angeführten Stellen deutlich aus.

Sie schreiben aber dem für das Christenthum erlittenen Martyr-Tod, dann der frommen, aus zerknirschtem liebenden Herzen entsprungenen, Sehnsucht nach diesem Heilsmittel dieselbe Wirkung zu:

Euseb sagt von einer gewissen Herais: »Adhuc catechumena per ignem baptismum adepta (το βαπτισμα δια πυρος λαβουσα) ex hac luce migravit« [1]).

Cyrillus Hieros. »Siquis non baptizatur, salutem non

---

[1]) Hist. L. VI. C. 4.

habet, praeter solos Martyres, qui vere sine aqua regno coelesti potiuntur« [1]).

Basilius. »Sunt nonnulli, qui in certaminibus pro pietate revera, non imitatione Christi (in der Taufe als Figur des Todes Jesu nach Röm. VI. 4.), mortem perpessi, nihil hujusmodi sacramentis, quae sunt in aqua, opus habuerunt ad salutem, nimirum in proprio sanguine baptizati. εν τω ιδιω αιματι βαπτισθεντες« [2]).

Gregorius Naz. »Novi quartum etiam baptismi genus, quod per Martyrium et sanguinem comparatur (βαπτισμα το δια μαρτυριου και αιματος), quo ipse quoque Christus baptizatus est, et quidem eo caeteris augustius, quod nullis postea sordibus contaminatur« [3]).

Tertullian. »Est nobis etiam secundum lavacrum, sanguinis scilicet, de quo dominus: Habeo, inquit, baptismo tingi. — Hic est baptismus, qui lavacrum (die Wassertaufe) et non acceptum repraesentat et perditum reddit« [4]).

Cyprian. »Sciant, catechumenos (die den Martertod leiden) nec privari baptismi sacramento, utpote qui baptizentur gloriosissimo et maximo sanguinis baptismo, de quo et Dominus dicebet, se habere aliud baptisma baptizari. Sanguine autem suo baptizatos et passione sanctificatos consummari et divinae pollicitationis gratiam consequi, declarat in Evangelio idem Dominus« [5]).

Ambrosius. »Audio vos dolere, quod non acceperit (Valentinianus Imp.) sacramenta baptismatis. Dicite mihi, quid aliud in nobis est, nisi voluntas, nisi petitio? Atqui etiam dudum hoc voti habuit, ut, antequam in Italiam veniret, initiaretur; et proxime baptizari se a me velle significavit, et ideo prae caeteris causis me accersendum putavit. Non habet ergo gratiam, quam desideravit? Non habet, quam poposcit? Certe, quia poposcit, accepit. Et ubi est illud: Justus, quacunque morte praeventus fuit, anima ejus in refrigerio erit? — Quod si Martyres suo abluuntur sanguine: et hunc sua pietas abluit et voluntas. — Non quicunque te, sed Christus illuminavit gratia spiritali: ille te baptizavit, quia humana tibi

---

[1]) Catech. IV.
[2]) de Spir. st. C. 15.
[3]) Orat. XXXIX. in s. lumina.
[4]) L. de Baptis. C. 16.
[5]) Epist. LXXIII. ad Jubaj.

officia defuerant; plus adeptus es, qui minora amisisse credebas« [1]).

Augustin. »Baptismi sane vicem aliquando implere passionem, de latrone illo, cui non baptizato dictum est: hodie mecum eris in paradiso, non leve documentum idem beatus Cyprianus assumit, quod etiam atque etiam considerans invenio, non tantum passionem pro nomine Christi, id quod ex baptismo deerat, posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest« [2]).

Daher die Blut- und Begierde-Taufe der Schule, baptismus sanguinis und flaminis vel spiritus.

Die Wirksamkeit der Letzteren scheint zwar in folgenden Stellen wieder geläugnet zu werden:

Cyrillus Hieros. »Neque, siquis etiam bene compositis sit moribus et probis, non recipiat autem signaculum per aquam, intrabit in regnum coelorum« [3]). Sieh noch oben S. 112.

Gregorius Naz. »Nonne misericors, inquis, Deus est, qui et hominum cognoscit mentes, ac votuntatem probat, ac pro baptismate desiderium accipit baptizandi? Aenigmati rem similem dicis, quod ille, qui lumine caret Deo, propter misericordiam illuminatus censeatur, aut quod regnum coelorum quis misericordia consequi studeat absque eo, quod quae regno digna sunt operetur« [4]).

Gregorius Nyss. S. B. II. S. 351.

Chrysostomus. »Catechumeni nec hac digni consolatione sacrificio censentur, sed omni sunt tali suffragio privati, praeter unum solum. Quid autem illud? Dare licet pauperibus, et ex hoc aliquid eis praestare refrigerationis« [5]).

Ambrosius: »Credit etiam catechumenus in crucem Domini Jesu, qua et ipse signatur; sed nisi baptizatus fuerit in nomine Patris, et Filii et Spiritus sancti, remissionem non potest accipere peccatorum, nec spiritualis gratiae munus haurire« [6]).

---

[1]) Orat. funebr. de obitu Valent. Imper.
[2]) L. IV. de Baptis. C. 22.
[3]) Catech. III.
[4]) Orat. XL. in S. Bapt.
[5]) Hom. LXIX.
[6]) L. de myst. C. 4.

Augustin. »Quantumcunque catechumenus proficiat, adhuc sarcinam iniquitatis portat, nec illi dimittitur, nisi cum venerit ad baptismum« [1]).

Fulgentius. »Absque sacramento baptismatis, praeter eos, qui in ecclesia catholica sine baptismate pro Christo sanguinem suum fundunt, nec regnum Coelorum potest quisquam accipere, nec vitam aeternam« [2]).

Gennadius. »Baptizatis tantum iter esse salutis credimus. Nullum catechumenum, quamvis bonis operibus defunctum vitam aeternam habere credimus, excepto martyrio, ubi sola baptismi sacramenta implentur« [3]).

Allein die Väter scheinen hier die Katechumenen nur nach einer guten Aufführung und nach ihren äußeren Uebungen im Auge zu haben, keineswegs nach einer alle Sünden verzehrenden Liebe, wie man besonders bei Ambrosius anzunehmen hat, der sich sonst offenbar widersprechen würde. Man ersieht übrigens hieraus, welche Wichtigkeit sie der Taufe beilegen. Augustin [4]) und Fulgentius [5]) lassen ungetaufte Kinder zum Heile nicht gelangen, und Cyprian schreibt ganz allgemein: »Mori plane timeat: sed qui ex aqua et spiritu non renatus gehennae ignibus mancipatur« [6]).

Die Kirche bestimmt über die Nothwendigkeit der Taufe durch das Conc. Trid.: »Siquis dixerit, baptismum liberum esse, hoc est non neccessarium ad salutem *), anathema sit« [7]). Sie sagt aber auch, daß die Rechtfertigung »sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest«. (S. oben S. 84.) Hienach giebt sie nebst der Taufe auch noch den Wunsch darnach als nothwendiges Rettungs-Mittel an, nicht bestimmend, ob derselbe ausdrücklich geschehen, daher eine deutliche Kenntniß des Gewünschten vorhanden seyn müsse, oder ob überhaupt wahre Sehnsucht und ernstliches Streben nach dem Heile hinreiche, in welchem Falle das Asyl der Menschheit einen viel weiteren Umfang erhalten würde. Daß sie auch die Bluts-Taufe annimmt, zeigt sie durch die Verehrung, welche sie den ohne Taufe hingerichteten Martyrern erweist. Sonst aber hat sie kein anderes Mittel bekannt gemacht, und da sie

[1]) Tract. XIII. in Joan. N. 7.
[2]) L. de fide ad Petrum. C. 3.
[3]) L. de dogmat. eccles. C. 74.
[4]) De peccat. merit. ex remiss. L. I. C. 25.
[5]) De fide ad Petrum. C. 27.
[6]) L. de mortal.
[7]) Sess. VII. de Bapt. Can. 5.

*) Behauptung eines Zwingli's, Bucers, Calvins, dann in früheren Zeiten eines Pelagius und Manis.

auf dem Concil zu Florenz erklärte: »Illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in inferno descendere, poenis tamen disparibus puniendas«, so scheint sie über jeden, ohne wirkliche oder ersetzende Taufe Dahinsterbenden, über Ungläubige und Kinder *) das Verdammungsurtheil wenigstens auf indirecte Weise ausgesprochen zu haben.

Zwar möchte man zur Rettung der Christen-Kinder die Taufe der Aeltern, ihren und den Wunsch der Kirche, dann auch noch I. Kor. VII. 14. anführen; allein Schrift und Ueberlieferung sagt durchaus Nichts von einem Uebergange der Taufgnade auf Andere, Nichts von dem Nutzen eines fremden Wunsches; und der angeführte Text kann entweder nur die äußere christliche Gemeinschaft, oder die sittliche Rechtmäßigkeit der von treu zusammenlebenden, gleichwohl im Glauben verschiedenen Aeltern erzeugten Kinder ausdrücken; außerdem würde man sogar folgern können, daß auch die Taufe des einen Ehetheils auf den ungläubigen durch die Cohabitation übergehe.

Bei dieser allerdings harten Lehre ließen sich für vorkommende Fälle doch noch Beruhigungs-Gründe auffinden, als:

1) Wohl kann ein ohne Taufe gestorbenes Kind nicht in dem Zustande seyn, wo ein getauftes, aber gewiß auch nicht in dem, wo ein Ruchloser sich befindet.

2) Die eigentliche Verdammung ist nur den Verächtern des göttlichen Gesetzes, daher wegen wirklichen Sünden angedroht.

3) Getaufte können daher weit härtere Strafen erleiden müssen als Ungetaufte.

4) Wie: wenn solches Kind einst ein Frevler wider Gottes Geboth geworden und zur Strafe der Bösen wäre verdammt worden: hätte dann Gott nicht noch gütig an ihm gehandelt?

5) Wie: wenn etwa die klagenden Aeltern durch nachlässige Kinderzucht, durch verderbliche Grundsätze, durch böses Beispiel das Kind und sich der Verdammung preisgegeben hätten **)?

*) Für die Seligkeit solcher Kinder schrieb Cardinal Sfondrati: Nodus praedestinationis dissolutus. Romae 1696, welcher Schrift als anstoßend wider die Kirchenlehre Bossuet weder vom P. Innocenz XII., noch von einer Versammlung der französischen Geistlichkeit das Anathem erwirken konnte. Vergl. Bossuets Lebensgesch. von Bausset, übers. v. Feder. III. B.

**) Vergl. Dr. Huber Trostgründe für christl. Mütter, die wegen dem Schicksal ihrer todtgebornen Kinder in der andern Welt geängstigt werden —. Rotweil, Herder 1827.

Verhältniß der Taufe zu den übrigen Heilsmitteln.

Nach dem von den Wirkungen und der Nothwendigkeit der Taufe Gesagtem ist sie die erste Weihe im Reiche Gottes, so daß jede andere durch sie bedingt wird, denn

1) Sie führt in die Kirche ein, und verschafft das Recht zu ihren übrigen Wohlthaten.

2) Sie hebt das durch Adams Sünde über die Menschen gekommene Mißfallen Gottes und macht jede andere Begnadigung erst möglich.

Daher wurde sie auch von den Aposteln und dann von der ganzen Kirche den Neubekehrten sogleich und vor jedem andern Heilsmittel ertheilt. Die Erfüllung des Kornelius mit dem hl. Geiste noch vor seiner Taufe Apg. X. 44. ist für ein ausserordentliches, von Gott gewirktes Gnaden-Wunder zu halten, welches der ordentlichen Wirkungsweise seiner Heilsmittel keinen Abbruch thun kann, auch damals den besondern Zweck hatte, die Heiden als gleichfalls fähig zum Empfange der Wohlthaten des Christenthums hinzustellen.

Durchaus zweckmäßig und herrlich rauscht daher sogleich am Eingange des Himmelreichs jenes Element, welches Alles reinigt — das Wasser mit seinen kristallenen Fluthen, um es dem sinnlichen Menschen nicht nur anschaulich zu machen, daß er in das Reich Gottes fleckenlos eintreten, und fleckenlos darin wandeln müsse, sondern auch um jeden Flecken wirklich von ihm abzuwaschen, und ihn zu einem reinen Geschöpfe umzuwandeln. Gläubig naht sich der Erdensohn der hl. Quelle: dunkel und elend taucht er unter, helle leuchtend und selig taucht er empor; der alte Flüchtling des Paradises ist verschwunden, und an dessen Stelle getreten der neugeborne Bürger des Himmelreichs.

Die zur Ertheilung Taufe fähige Person.

Zur Verwaltung dieses Heilsmittels sind ausdrücklich ermächtigt die Apostel und in ihnen ihre Nachfolger die Bischöfe, nach diesen die Priester, dann auch die Diener der Gemeinden, ja in dringenden Fällen jeder Mensch. Solches scheint schon aus seiner allgemeinen Nothwendigkeit hervorzugehen.

In den hl. Schriften hat zwar Christus Matth. XXVIII. 16. nur den zwölf Jüngern, d. i. den Aposteln, das Taufen auf-

getragen, doch nehmen es auch die Diakonen vor, wie z. B. Philippus ein Diakon Apg. VI. 5. an den Einwohnern von Samarien Apg. VIII. 12., an dem Simon Magus Vs. 13., an dem Hofbedienten der Königin Kandake Vs. 38. Paulus ist wenig mit Taufen beschäftiget und setzt es seinem Lehramte nach: „Ich danke Gott, daß ich keinen von euch getauft habe, als Krispus und Gaius; damit nicht einer sage, daß ich auf meinen Namen getauft habe; auch habe ich Stephanus Familie getauft; übrigens weiß ich nicht, ob ich noch Jemand anders getauft habe, denn nicht gesandt hat mich Christus zu taufen, sondern zu lehren" I. Kor. I. 14 — 18. Eben so tauft auch Petrus nicht selbst, ob er gleich gegenwärtig ist, sondern läßt dieß durch Andere thun Apg. X. 48. Man mag sich hieraus erklären, wie an einem Tage gegen drei tausend getauft werden konnten Apg. II. 41. Noch taufen die Schüler (οι μαθηται) Jesu Joh. IV. 2., unbestimmt: ob seine Apostel oder andere Lehranhänger; da ihnen damals weder die Gewalt zur Eucharistie-Feier noch zur Sünden-Vergebung ertheilt war, so verrichteten sie die Taufe als bloße Laien.

Die Väter sprechen zwar die Taufe als ein Vorrecht des Bischofs an, doch lassen sie dieselbe im Nothfalle auch von jedem Andern ertheilen.

Constitutiones Apost. »Neque reliquis clericis potestatem baptizandi facimus, ut lectoribus, cantoribus, janitoribus, aut ministris, nisi tantum episcopis et presbyteris, ministrantibus diaconis« [1]).

Gregorius Naz. »Ne dicas: episcopus me baptizet, et hic Metropolitanus vel Hierosolymitanus. — Tibi ad purgationem unusquisque fide dignus censeatur, tummodo sit ex approbatis, et non manifeste damnatis, neque ecclesiae alienae« [2]).

Tertullian. »Dandi (baptismum) habet jus summus sacerdos, qui est episcopus. Dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem. — Alioquin etiam laicis jus est. — Sufficiat (hoc) in necessitatibus, ut utaris, sicuti aut loci, aut temporis, aut personae conditio compellit. Tunc enim constantia succurrentis excipitur, cum urget circumstantia periclitantis. Quoniam reus erit perditi hominis, si supersederit praestare, quod libere potuit. Pe-

[1]) L. III. C. 11.

[2]) Orat. de Bapt.

tulantia autem mulieris, quae usurpavit docere, utique non etiam tingendi jus sibi pariet« [1]).

Hieronymus. »Sine episcopi jussione neque presbyter, neque diaconus jus habet baptizandi, quod frequenter, si tamen necessitas cogat, scimus etiam laicis licere« [2]).

Augustin. »Nonnisi in ecclesia praepositis, et in evangelica lege ac dominica oratione fundatis licet baptizare« [3]). »In necessitate, cum episcopi, aut presbyteri, aut quilibet ministrorum non inveniuntur, et urget periculum ejus, qui petit, ne sine sacramento hanc vitam finiat, etiam laicos solere dare sacramentum, quod acceperunt, solemus audire« [4]). »Haec alia quaestio est, utrum et ab his, qui nunquam fuerunt Christiani, possit baptismus dari, nec aliquid temere inde affirmandum est sine auctoritate tanti concilii, quantum tantae rei sufficit« [5]). »Non dubitarem, habere eos baptismum, qui ubicunque illud verbis evangelicis consecratum, sine sua simulatione, et cum aliqua fide suscepissent« [6]).

Aus griechischen Vätern finden sich keine Zeugnisse, ob auch Laien die Taufe ertheilen können. Eine Aeußerung des Basilius über jene, welche von gewissen Ketzern getauft sind, daß, wenn sie zur Kirche zurück kehren, man sie mit der rechten Taufe reinigen sollte, als ob sie von Laien getauft wären [7]), scheint das Gegentheil darzuthun. Wenn man indessen liest, daß Dionys Bischof von Alexandrien die einem Juden in der Wüste von Laien mit Sand ertheilte Taufe nur wegen Mangels des Wassers als ungültig erklärte [8]); daß Bischof Alexander die vom jungen Athanasius am Ufer des Meeres im Spiele getauften Knaben nicht wiedertaufen ließ [9]); so möchten diese Erzählungen, wenn sie gleichwohl die Kritik nicht bestehen, doch den Glauben von der Gültigkeit der Laientaufe in der orientalischen Kirche in etwas erweisen.

Ob auch Ketzer gültig taufen, wurde bestritten:

Canones Apost. »Qui ab eis (haereticis) baptizati et ordinati sunt, ut fideles vel clerici sint, fieri non potest« [10]).

---

[1]) De Bapt. C. 17.
[2]) Dialog. adv. Luc. C. 4.
[3]) L. III. de Bapt. C. 18.
[4]) Ad Fortunatum.
[5]) L. II. Cont. epist. Parmen. C. 13.
[6]) L. VII. de Bapt. C. 53.
[7]) Epist. ad Amphilog.
[8]) Niceph. Callist. Hist. eccles. L. III. C. 37.
[9]) Ruffin. H. E. L. I. C. 14. Socrat. und Socom.
[10]) Can. LXVII.

Firmilian. »Haeretico sicut ordinare non licet, nec manum imponere, ita nec baptizare, nec quidquam sancte et spiritualiter gerere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate, quod totum nos jam pridem in Iconio, qui Phrygiae locus est, collecti in unum convenientibus ex Galatia, et Cilicia et caeteris proximis regionibus confirmavimus, tenendum contra haereticos firmiter et vindicandum, quum a quibusdam de illa re dubitaretur« [1]).

Daſſelbe ward auf den Synoden zu Iconium und Sinada nach Dionys von Alexandrien in Euſebs Kirchengeſchichte [2]) beſchloſſen.

Athanaſius. »Qui cum Ario sentiunt, etiamsi recitent scripta, proloquanturque ipsa nomina, frustrantur, illuduntque iis, qui ab ipsis baptisma accipiunt« [3]).

Cyrillus Hieroſ. »Soli haeretici rebaptizantur, siquidem prius illud non erat baptisma« [4]).

Baſilius. »Pepucenorum baptismus nullam mihi habere rationem videtur. Antiqui enim illum baptismum suscipiendum putarunt, qui nihil a fide recedit; — visum est ergo antiquis, haereticos quidem omnino rejicere« [5]). »Encratitae, et Saccophori et Apotactitae subjiciuntur eidem rationi, cui et Novatiani, quia de illis editus est Canon, etsi diversus; quae autem ad eos pertinent, silentio praetermissa sunt; nos autem una eademque ratione eos omnes rebaptizamus« [6]).

Cyprian. »Apud nos non nova, nec repentina res est, ut baptizandos censeamus eos, qui ab haereticis ad ecclesiam veniunt. Quando multi jam anni sunt et longa aetas, ex quo sub Agrippino bonae memoriae viro convenientes in unum episcopi plurimi hoc statuerint, atque exinde in hodiernum tot millia haereticorum in provinciis nostris ad ecclesiam conversi non aspernati sint, neque cunctati, imo et rationabiliter et li-

---

[1]) Epist. LXXV. Firmiliani bei Cyprian. Der Verdacht einer Unechtheit ſowohl dieſes als des LXXIV. Briefes Cyprians wurde ſchon B. I. S. 204. angemerkt, worüber noch zu vergleichen P. Molkenbuhr: Dissert. de s. Firmiliani — epist. ad s. Cypr. und deſſen Dissert. critica de anabaptisticis Cypriani epistolis et synodis saec. III. in gratiam Rebaptizantium habitis.

[2]) L. VII. C. 6.

[3]) Orat. III.

[4]) Praefat. in Catech.

[5]) Epist. ad Amphilog. I. Can. 1.

[6]) Epist. ad Amphilog. II. Can. 47.

benter amplexi sint, ut lavacri vitalis et salutaris baptismi gratiam consequerentur« [1]). Harmonisch mit Cyprian sprachen drei Concilien zu Karthago.

Optatus Milevit. »Vides, — haereticos a domo Dei extorres solos habere varia et falsa baptismata, quibus inquinatus non possit abluere, immundus emundare, supplantatos errigere —« [2]).

P. Stephan behauptete das Gegentheil; Cyprian schreibt von ihm: »Inter caetera vel ad rem non pertinentia, vel sibi ipsi contraria, quae imperite atque improvide scripsit Stephanus, etiam illud adjunxit, ut diceret: Siquis ergo a quacunque haeresi venerit ad nos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam« [3]). Nach Cyprian war dieß ein Irrthum und eine Vertheidigung der Ketzer: »Quo lecto magis ac magis ejus errorem denotabis, qui haereticorum causam contra Christianos et contra ecclesiam Dei asserere conatur« [4]).

Roms Tradition ward jedoch bald allgemein angenommen, und Augustin schreibt: »De his, qui ab ecclesiae unitate separati sunt, nulla jam quaestio est, quin et habeant (baptismum) et dare possint, et quin perniciose habeant pernicioseque tradant extra vinculum pacis; hoc enim jam in ipsa totius orbis unitate discussum, consideratum, perfectum atque firmatum est« [5]). Dann zur Entschuldigung des ganzen Streites: »Nondum erat diligenter illa baptismi quaestio pertractata, sed tamen saluberrimam consuetudinem tenebat ecclesia, in ipsis quoque schismaticis et haereticis corrigere, quod pravum est, non iterare, quod datum est. — Quam consuetudinem credo ex apostolica traditione venientem« [6]).

Nach den bereits angeführten Bestimmungen der Kirche giebt es nur Eine, daher keine wiederholte Taufe, und dieselbe auch »a quocunque« und selbst »ab haereticis« in gehöriger Form verrichtet hat ihre Gültigkeit. Sieh oben S. 99.

---

[1]) Epist. LXXIII. ad Jubaj.
[2]) Cont. Parmenian. L. II.
[3]) Epist. Cypr. LXXIV. ad Pompej.
[4]) Daselbst.
[5]) L. II. cont. epist. Parm. C. 13.
[6]) L. II. de Bapt. C. 7.

Die zur Erhaltung der Taufe fähige Person, ihre Vorbereitung und Verpflichtung.

Jeder lebendige auf die Welt gekommene Mensch kann und soll die Taufe empfangen, denn

Alle vom Weibe geboren ermangeln des göttlichen Wohlgefallens und bedürfen des zur Erwirkung desselben verordneten Mittels. Die Vernunft wünscht eine Läuterung des Menschen-Wesens, das Allen gemein ist.

Nach den Büchern des N. B. sagt Christus mit unbeschränkter Allgemeinheit, daß alle Völker getauft werden sollen Matth. XXVIII. 19. und daß Niemand ohne Wiedergeburt in das Himmelreich eintreten könne Joh. III. 3. 5. Die Apostel taufen ohne Unterschied Jeden, den sie für Christus gewonnen haben; daher die an Juden und Heiden, Männern und Weibern vollzogene Taufe nach den bereits angeführten Stellen.

Dasselbe geschieht nach der Tradition und Praxis der Kirche.

Die Vorbereitung zur Taufe besteht in der Setzung der oben zum Empfange der Rechtfertigung aufgezählten Bedingungen.

Die Bücher des N. B. bemerken aus ihnen insbesondere

1) den Glauben: „Gehet und machet zu Anhängern alle Völker, sie taufend — sie lehrend zu halten Alles, was ich euch befohlen habe." Matth. XXVIII. 19. 20. „Wer glaubt und getauft ist, wird gerettet werden." Mark. XVI. 16. Daher schicken auch die Apostel die Belehrung immer voraus. Petrus predigt zuvor von Christus, ehe er zur Volksmenge spricht: „Es lasse sich taufen ein Jeder aus euch auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden." Und dann heißt es weiter: „Die willig seine Rede angenommen hatten, wurden getauft." Apg. II. 38. 41. „Da sie (die Samariter) glaubten —" VIII. 12. „Philippus verkündigt dem Eunuch Jesum"; und da dieser bei Ansicht eines Wassers fragt, was ihn an der Taufe noch hindere, antwortet Philippus nach der Vulgata: »Si credis ex toto corde, licet. Et respondens ait: credo filium Dei esse Christum.« VIII. 37. So geschah es bei der Taufe des Kornelius X. 34 — 44., der Lydia XVI. 13. 14., des Gefängnißwächters 30 — 34., des Krispus XVIII. 8.

2) Die Buße: „Aendert eure Gesinnungen, und es lasse sich taufen ein Jeder —". Apg. II. 39.

Die übrigen Bedingungen sind in diesen beiden eingeschlossen.

Die Väter berichten von mancherlei und langwierigen Zubereitungen der Täuflinge, wobei Unterrichts- und Buß-Uebungen die Hauptsache waren, die sich zu gewissen Stufen der Hörenden, Knieenden und Verlangenden oder Auserwählten ausbildeten; die frühere Einfachheit bemerkt Justin S. 95.

Die Kirche, die Justifications-Präparationen darlegend, hat hiebei die Taufe besonders im Auge.

Die Verpflichtung der Getauften ist der Sinn und Wandel nach den Vorschriften Christi Matth. XXVIII. 20. Gal. III. 27. Hebr. X. 22—25., wozu die Taufe selbst durch ihre Aeußerlichkeit auffordert: „Was werden wir nun sagen? Werden wir bleiben in der Sünde, daß die Gnade überfließe? Das sey ferne: die wir abgestorben sind der Sünde, wie können wir leben in ihr? Oder wißt ihr nicht, daß wir, so viel wir getauft sind auf Christus Jesus, auf seinen Tod getauft sind? Wir sind daher begraben mit ihm durch die Taufe zum Tode, daß, so wie auferweckt worden ist Christus von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit des Lebens wandeln". Röm. VI. 1 — 5 folg. Vergl. I. Kor. VI. 11. 16.

Väter (sieh oben Justin S. 107.) und Kirche eben so; letztere sagt auf dem Trienter Concil: »Siquis dixerit, baptizatos per baptismum ipsum solius tantum fidei debitores fieri, non autem universae legis Christi servandae; anathema sit« [1]).

Nach diesen sittlichen Forderungen an das Subject der Taufe ist die Frage, ob solches auch Kinder seyn können, besonders zu beantworten.

Aus den hl. Büchern läßt sich für ihre Bejahung anbringen:

1) Die Kinder eignen sich zum Taufsubjecte schon wegen der durch Adams Sünde auf sie gekommenen und durch die Taufe gehoben werdenden Unheiligkeit. Sieh B. II. S. 306.

2) Christus nimmt in seinem Befehle, alle Völker zu taufen, die Kinder nicht aus, schließt sie vielmehr ein, und nach seinem Ausspruche Joh. III. 5. zwingt er gleichsam, dieselben zur Taufe zu bringen.

3) Die Apostel taufen ganze Familien Apg. XVI. 15. 33. XXIII. 8. I. Kor. I. 16. Man kann sich bei diesen auch Kinder denken.

---

[1]) Sess. VI. de Bapt. Can. 7.

4) Der Ritus der Beschneidung, welcher an kleinen Kindern vorgenommen wurde, läßt vermuthen, daß man auch den Ritus des Untertauchens mit ihnen vornahm *).

5) Das Beispiel Jesu, welcher Kindern die Hände auflegte und über sie betete Mark. X. 16., zeigt sie höherer Gnaden empfänglich und ermuntert, ihnen auch die Wohlthaten des Christenthums zukommen zu lassen.

6) Da Taufen und Lehren ihrer Natur nach verschiedene Acte sind, und von einander getrennt werden können; so dürfte auch jener allein vorzunehmen seyn, in dem Falle, wenn dem Unterrichte eine Unmöglichkeit entgegen steht, und unter der Bedingung, daß dieser bei gehobener Unmöglichkeit nachgeholt werden soll. Es ist aber vorauszusetzen, daß Kinder christlicher Aeltern auch zum Christenthume sich bekennen werden, um so mehr, wenn der Unterricht frühzeitig beginnt. Aus den Erzählungen in der Geschichte der Apostel ersieht man, daß der Unterricht, den sie vor der Taufe ertheilten, sehr gedrängt, nur summarisch, auch wohl mangelhaft war, und nach den damaligen Umständen nicht anders seyn konnte, daß somit derselbe bei Vielen erst nach der Taufe vollendet und zur Vollkommenheit gebracht wurde. So schreibt Paulus an die schon getauften Korinthier: „Brüder! ich konnte nicht sprechen mit euch, wie mit Geistigen, sondern wie mit Fleischlichen, wie mit Unmündigen in Christus; Milch hab ich euch zu trinken gegeben, nicht (starke) Speise.“ I. Kor. III. 1. 2. D. i.: ich mußte euch behandeln als solche, die in der Lehre Christi noch keine sonderlichen Fortschritte gemacht haben. Man sehe noch Hebr. V. 11. — VI. 4., wo die Getauften als Elementarschüler im Christenthume erscheinen.

Die Tradition lehrt die Kinder-Taufe deutlich:

Irenäus: »Omnes venit Christus per semet ipsum salvare, omnes inquam, qui per eum renascuntur in Deum: infantes, et parvulos, et pueros, et juvenes, et seniores« [1]).

Origenes. »Addi his etiam illud potest, ut requiratur,

---

*) Der so ganz an hl. Gebräuche, besonders an Waschungen gebundene Jude wird bei seiner Bekehrung das heilige Bad der Christen gewiß nicht bloß an sich, sondern auch an seinen Kindern haben anwenden lassen. Dasselbe läßt sich von den an Lustrationen gewöhnten Heiden vermuthen.

[1]) Adv. Haer. L. II. C. 39.

quid causae sit, cum baptisma ecclesiae in remissionem peccatorum detur, secundum ecclesiae observantiam etiam parvulis baptismum dari, cum utique, si nihil esset in parvulis, quod ad remissionem deberet et ad indulgentiam pertinere, gratia baptismi superflua videretur« [1]). Er rechtfertigt diese Observanz durch Hiob XIV. 4. und Joh. III. 3. [2]), ferner durch Psalm LI. 7. und sagt: »Ecclesia ab Apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare« [3]). Da zwei verschiedene Uebersetzer des Origenes, Ruffin und Hieronymus, hierin mit einander übereinstimmen, so fällt der Verdacht hinweg, daß diese Stellen nur in der lateinischen Uebersetzung sich vorfinden.

Gregorius Naz. »Quid autem de iis dices, qui adhuc tenera aetate sunt (περι των ετι νηπιων), an eos quoque baptizabimus? Ita prorsus, si quod periculum urgeat. Praestat enim absque sensu sanctificari, quam sine sigillo et obsignatione abscedere. De reliquis vero consilium do, ut triennium exspectent aut paulo minus seu plus, ut et mystici quiddam audire et respondere possint; ac si non perfecte attamen figuraliter intelligant« [4]).

Chrysostomus. »Etiam infantulos baptizamus, ut non sint coinquinati peccato, ut iis addatur sanctitas, justitia, adoptio, haereditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint omnes, ut spiritus habitatio fiant« [5]).

Tertullian. »Pro cujusque personae conditione ac dispositione, etiam aetate cunctatio baptismi utilior est, praecipue tamen circa parvulos. Quid enim necesse est, sponsores etiam periculo ingeri? Quia et ipsi per mortalitatem destituere promissiones suas possunt, et proventu malae indolis falli. Ait quidem Dominus: nolite illos prohibere, venire ad me. Veniant ergo, dum adolescunt, veniant, dum discunt, dum quo veniant docentur; fiant Christiani, quum Christum nosse potuerint. Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum« [6])?

Cyprian. »Si etiam gravissimis delictoribus et in Deum multum ante peccantibus, cum postea crediderint, remissa peccatorum datur, et a baptismo atque a gratia nemo prohibetur;

---

[1]) Hom. VIII. in Levit.
[2]) Hom. XIV. in Luc.
[3]) L. V. in C. VI. ad Rom.
[4]) Orat. XL. in Bapt.
[5]) Homil. ad Neophytos.
[6]) L. de Bapt. C. 18.

quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit? Qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quo illi remittuntur non propria, sed aliena peccata? Et idcirco, frater carissime! haec fuit in concilio *) nostra sententia, a baptismo atque a gratia Dei, qui omnibus misericors et benignus et pius est, neminem per nos debere prohiberi. Quod cum circa universos observandum sit atque retinendum, tum magis circa infantes ipsos et recens natos observandum putamus« [1]).

Augustin. »Quod traditum tenet universitas ecclesiae, cum parvuli infantes baptizantur, qui certe nondum possunt corde credere —« [2]). »Si quisquam in hac re auctoritatem divinam quaerat, quanquam quod universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate Apostolica traditum rectissime creditur, tamen veraciter conjicere possumus, quid valeat in parvulis baptismi sacramentum —« [3]). »Consuetudo matris ecclesiae in baptizandis parvulis nequaquam spernenda est, neque ullo modo superflua deputanda, nec omnino credenda, nisi Apostolica esset traditio« [4]).

Die Kirche sagt auf dem Conc. Later. IV., daß die Taufe ertheilt wird »tam parvulis quam adultis«. Weitläufiger erklärt sie sich hinsichtlich des Paedobaptismus auf dem Concil zu Trient: »Siquis dixerit, neminem esse baptizandum, nisi ea aetate, qua Christus baptizatus est, vel in ipso mortis articulo, anathema sit« [5]). »Siquis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti **), aut dicit, in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam, unde sit

*) Fidus Bischof in Afrika wollte nach Anordnung der Beschneidung die Taufe den Kindern erst am achten Tage nach ihrer Geburt ertheilen. Dieß veranlaßte Cyprian, die Sache in einer Versammlung von 66 Bischöfen zu untersuchen, wovon die angeführte Stelle ein Theil des Resultats, daher auch von besonderer Wichtigkeit ist.

[1]) Epist. LIX. ad Fidum.
[2]) C. IV. de Bapt. C. 23.
[3]) Daselbst C. 24.
[4]) De Gen. ad Lit. L. X. C. 23.
[5]) Sess. VII. Can. 12.

**) Calvins Lehre.

consequens, ut in eis forma baptismatis: in remissionem peccatorum, non vera, sed falsa intelligatur, anathema sit; quoniam non aliter intelligendum est id, quod dixit Apostolus: per unum hominem — nisi quemadmodum ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit; propter hanc enim regulam fidei ex traditione Apostolorum etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt. Nisi enim quis renatus —« [1]). »Si-quis dixerit, parvulos, eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse, ac propterea, cum ad annos discretionis pervenirent, esse rebaptizandos *), aut praestare, omitti eorum baptisma, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide ecclesiae, anathema sit« [2]).

Begriff der Taufe.

Demnach ist die Taufe die von Christus verordnete Anwendung des Wassers und Wortes an dem Menschen zur geistigen Wiedergeburt.

Johannes-Taufe.

Die Johannes-Taufe, in die Periode Christi fallend, mit dessen Taufe enge verwandt und ihr gleichsam den Weg anbahnend verdient auch eine eigene Erwähnung. Die Evangelisten erzählen von ihr: „Johannes taufte in der Wüste und predigte die Taufe der Sinnesänderung zur Vergebung der Sünden; und es kam heraus zu ihm ganz Judäa, und alle Jerusalemiten, und sie wurden getauft im Jordan Flusse von ihm, bekennend ihre Sünden.“ Mark. I. 4. 5. Eben so Matth. III. 1. 5. 6. Luk. III. 3. „Jenseits des Jordans, wo Johannes taufte.“ Joh. I. 28. „Johannes taufte zu Aenon bei Salim; und (die Leute) kamen daselbst

[1]) Sess. V. Decr. de pecc. orig.

*) Schwärmerei der aus den Protestanten hervorgegangenen Anabaptisten.

[2]) Sess. VII. Can. 13.

zusammen, und wurden getauft." Joh. III. 23. Er heißt deßwegen ganz besonders der Täufer: „In diesen Tagen trat hervor Johannes der Täufer ὁ βαπτιστης" Matth. III. 1., und seine Taufe Johannes-Taufe; so antworten einige Schüler auf die Frage: auf was sie getauft sind: „Auf die Johannes-Taufe." Apg. XIX. 3.

Wesen der Johannes-Taufe.

Die Taufe des Johannes war ein Untertauchen im Wasser (sieh oben S. 92), welches mit den Worten: „Auf den Kommenden" begleitet wurde. (S. 95).

Die von Johannes-Getauften, ihre Vorbereitung und Verpflichtung.

Johannes forderte, daß seine Taufe mit dem Geiste der Buße empfangen, und darnach das künftige Leben eingerichtet würde; er war deßwegen aufgebracht, da Pharisäer und Sadduzäer sich ihm zur Taufe stellten, weil er ihr unbußfertiges Herz zu gut kannte: „Da er viele der Pharisäer und Sadduzäer zu seiner Taufe kommen sah, sprach er zu ihnen: Vipern-Brut! wer zeigte euch an, zu fliehen vor dem künftigen Zorne? so bringet nun würdige Frucht der Sinnesänderung." Matth. III. 7. 8. Er giebt deßwegen für die Zukunft die geeigneten Lebensvorschriften: einer ganzen Schaar empfiehlt er Wohlthätigkeit Luk. III. 11., den Zöllnern Zufriedenheit mit dem, was ihnen bestimmt ist Vs. 13., den Soldaten Menschlichkeit und Genügsamkeit Vs. 14. Man sieht hieraus, daß die Johannes-Taufe eigentlich nur Erwachsenen ertheilt wurde, und zunächst nur für diese bestimmt war.

Zweck und Wirkung der Johannes-Taufe.

Johannes wollte durch seine Taufe

1) zunächst Besserung der Menschen bewirken nach Mark. I. 4. 5. und den Parallelen; daher auch der eigene Name seines Ritus: „Taufe der Sinnesänderung zur Vergebung der Sünden." Das Untertauchen unter das Wasser und das Emporsteigen aus demselben sollte Jedem das Ablegen seiner bösen Gesinnung und das

Erscheinen im reinen Geiste abbilden und einprägen, sollte Jeden zur inneren Lustration anregen, und im begonnenen Streben nach Veredelung festhalten. Wer sich daher von Johannes taufen ließ, der gab deutlich zu erkennen, daß er in Sünden sey (Mark. I. 5.), daß er dieselben ablegen, in einem neuen Leben wandeln, und der Sündenvergebung sich würdig machen wolle.

2) Vorbereiten zum Empfange des Himmelreichs: „thut Buße, denn das Himmelreich ist genaht" Matth. III. 1.

3) Den Messias offenbaren: „Daß Er (Christus) offenbar würde (ἵνα φανερωθῇ) den Israeliten, deßwegen kam ich im Wasser taufend". Joh. I. 31. Dieß geschah

a) Durch die eigene Formel, der sich Johannes bei seiner Taufe bediente. Er taufte nemlich „auf den Kommenden nach ihm, damit sie glaubten, das ist auf Jesus." Apg. XIX. 4.

b) Durch die beständige Hindeutung auf Jesus, wozu er von seiner Wassertaufe die Veranlassung nahm: „Ich taufe nur mit Wasser —" Matth. III. 11.

c) Durch die in einer Theophanie geschehene Erklärung Christi zum Sohne Gottes, da ihn Johannes taufte. Matth. III. 16. 17. Joh. I. 33.

Die Erreichung dieses Zweckes war dann die Wirkung der Taufe des Johannes. Eine höhere übernatürliche Gnade, z. B. wahrhaftige Sündenvergebung spricht er sich selbst ab: „Ich taufe euch zwar nur im Wasser zur Sinnesänderung; aber der nach mir kommt, ist mächtiger als ich — der wird euch taufen im heiligen Geiste und Feuer." Matth. III. 11. Vergl. Mark. I. 8. Luk. III. 15. Joh. I. 25. Johannes kann hier keine durch die Lehre Jesu hervorgebrachte moralische Wirkung im Sinne gehabt haben, indem er diese selbst bezweckte und setzte durch seine Anmahnung zur Buße Mark. I. 5.; sondern er muß unter Taufen mit Geist und Feuer eine übernatürliche Wirksamkeit verstehen, um so mehr, weil er Christus im Vergleiche mit sich so sehr erhebt: „Er ist mächtiger (ἰσχυροτερος) als ich, und ich bin nicht würdig, daß ich löse die Riemen seiner Schuhe. Er ist das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünde der Welt. Er ist vor mir geworden." Joh. I. 29. 30.

Ursprung der Johannes-Taufe.

Johannes sagt, daß er den Auftrag zu taufen von Gott empfangen habe: „Der mich gesandt hat, zu taufen im Wasser, dieser sprach zu mir: über wen du siehst den Geist herabkommen —" Joh. I. 33. Der ihn aber gesandt hatte war Gott: „Es trat ein Mensch auf, gesandt von Gott, mit Namen Johannes." Joh. I. 6. Dahin gehört auch: „Im 15ten Jahre der Regierung des Kaisers Tiberius — geschah das Wort Gottes an Johannes —". Luk. III. 1. 2. Nach einer strengen Interpretation folgt zwar daraus nur so viel, daß Johannes wohl den Befehl zum Untertauchen nicht aber den Ritus selbst von Gott erhalten habe; allein das an ihn ergangene Wort mochte wohl Letzteres auch mit ausdrücken, denn

1) das Untertauchen mit den dazu ausgesprochenen Worten ist Etwas dem Johannes Eigenes, wenn gleichwohl die religiösen Waschungen allgemein waren, und mit dem Untertauchen eine Aehnlichkeit hatten.

2) Das Hinströmen von Jerusalem, ganz Judäa und der Jordangegenden ist ein Beweiß für die Neuheit des Ritus.

3) Die Juden selbst äußerten sich, daß nur der Messias oder sonst ein großer Prophet eine solche Handlung verrichten dürfe; sie fragten Johannes: „Warum taufest du, wenn du weder der Christus bist noch Elias, noch der Prophet?" Joh. I. 25.

4) Christus machte dasselbe Untertauchen zu einer höchst wichtigen Ceremonie in seiner Kirche.

Dieß giebt Gelegenheit über die Proselyten-Taufe der Juden Einiges beizubringen. Sie ist nach den Rabbinen ein einmaliges Untertauchen in reines Wesser vor drei Zeugen, dem sich derjenige nach abgelegtem Glaubens-Bekenntnisse unterziehen muß, der zum Judenthume übertreten will. Das Alter dieser Taufe wollen Einige weit über die Zeiten Christi hinaufsetzen, als Gründe angebend:

1) Spuren von der Proselyten-Taufe finden sich schon in den Büchern des A. B. als II. Mos. XIX. 10. Jes. I. 16. Jer. II. 22. Ezech. XV. 9. 10.

2) Die Evangelisten sprechen von der Taufe als von einer ganz bekannten Sache, eben so Christus bei Nikodemus Joh. III. 10.

3) Es ist gar nicht wahrscheinlich, daß die Juden erst so spät einen Ritus sollen aufgenommen haben, wobei sie hätten in den

Verdacht kommen können, denselben von den ihnen so sehr verhaßten Christen entlehnt zu haben.

Allein auf 1) läßt sich erwiedern, daß in den daselbst angeführten Stellen von Proselyten gar nicht die Rede ist, und die prophetischen Aussprüche in einem blos bildlichen Sinne zu nehmen sind.

Auf 2), daß zur Zeit, da die Evangelisten als Schriftsteller auftraten, die Taufe wirklich eine bekannte Sache war, die sie als solche in die Tage Christi und Johannes übertrugen, und daß nach Joh. III. 4. Nikodemus von der Taufe noch nichts zu wissen scheint, da doch nach Seldenus, Haman und Lightfoot die jüdischen Lehrer von getauften Proselyten sagen, daß sie wiedergeboren werden und zu einem neuen Leben aufstehen.

Auf 3), daß die Juden von jeher religiöse Waschungen, und wegen des frühen Gebrauchs der Taufe von Johannes und andern Juden einen solchen Vorwurf nicht zu fürchten hatten.

Daher behaupten wieder Andere, daß die Proselyten-Taufe erst nach Christus eingeführt worden sey, sie sagen:

1) In den Schriften des A. B., wo doch von Personen die Rede ist, die zur jüdischen Religion übergingen, z. B. die Gibeoniter Jos. IX. 27. Ruth V. 22., Naemon II. Kön. V. 19., Achior Judith XIV. 6., mehrere Heiden Esth. VIII. 17. findet sich nichts von einer Proselyten-Taufe.

2) Da Hirkan die Idumäer judaicirt, legt er ihnen nach Joseph [1]) nur allein die Beschneidung auf.

3) Eine von Jerusalem zu Johannes geschickte Deputation stellt ihn zur Rede: „Warum taufst du, wenn du nicht der Christus noch Elias — bist"? Joh. I. 25. Hiemit wird die Taufe als etwas ungewöhnliches, als ein ausschließendes Recht großer Gesandten Gottes zu erkennen gegeben.

4) Philo, Joseph, die Mischna, der Targum des Onkelos, Justin in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon schweigen von dieser Proselytenweihe, wo sie doch öfters Gelegenheit hatten, auf dieselbe anzuspielen; sie scheinen sie daher nicht zu kennen.

5) Die erste Spur von diesem Ritus findet sich in der Gemara des Talmuds Tr. Jevamot, wo R. Elieser, Hyrkans Sohn, und R. Josua Chanania über denselben disputiren, indem ersterer behauptet, daß die Beschneidung und nicht die Taufe den Prosely-

[1]) Antiq. L. I. C. 13.

ten mache, zweiterer das Gegentheil aufstellt. Es ist aber hier zu bemerken, daß beide Rabbinen aus der Zeit der Tempelzerstörung, sie selbst in der Sache nicht einig und von einem ganz gewiß etliche Jahrhunderte späteren Verfasser aufgeführt sind, und daß aus der ganzen Stelle nichts weiter folget, als: ein Taufen der Proselyten mit oder ohne Beschneidung ist erst nach der Zerstörung des Tempels allgemeiner Gebrauch der Juden geworden, also gerade zu einer Zeit, wo die pharisäischen Rabbiner-Schulen Manches einführten, was nicht herkömmlich war *).

Verhältniß der Johannes- zur Christus-Taufe.

Beide Taufen kommen miteinander darin überein:

1) Daß sie göttlichen Ursprungs sind.

2) Daß sie in einem Untertauchen bestehen.

3) Daß sie die Sinnesänderung als Bedingung zu ihrem Empfange fordern, und auf Heiligkeit des Wandels für die Zukunft dringen.

Dagegen unterscheiden sie sich wieder wesentlich von einander in Folgendem:

1) Worauf die Johannes-Taufe als auf etwas Zukünftiges, nemlich auf den kommenden Messias, aufmerksam machte, auf diesen als schon gekommen und geoffenbart verpflichtete die Taufe Christi; daher die Verschiedenheit der Worte, unter welchen beide Taufen ertheilt wurden.

2) Was die Johannes-Taufe nur andeutete, oder wozu sie ermunterte, nemlich die innere Reinigung, dieß bewirkte zugleich die Taufe Christi.

3) Wenn die Johannes-Taufe auf Christus und seine Taufe eine symbolische Beziehung und vorbereitende Tendenz hatte, so mußte sie ihren Werth verlieren und gänzlich aufhören, so wie Christus mit seiner Kraft-Taufe erschien, weil dann Symbol und Vorbereitung nicht mehr Statt fand.

4) Wenn der Johannes-Taufe nur Erwachsene sich unterziehen konnten, weil sie die Sinnesänderung abbilden und zu derse-

*) Vergl. Bengel: Ueber das Alter der jüd. Proselytentaufe. Tüb. 1814. Reicher de baptismatis origine —. Schneckenburger: Ueber das Alter der jüdischen Proselytentaufe. Berlin, Dümmler. 1828.

den ermuntern sollte; so können die Taufe Christi auch Unmündige und Kinder empfangen, weil ihre Wirksamkeit eine innere übernatürliche ist, und auch da sich äußert, wo die Vorbereitung des Empfangenden noch nicht möglich ist.

5) Wenn die Taufe des Johannes als ein bloß bedeutsames ermunterndes Symbol nur eine hypothetische Nothwendigkeit in sich faßte, so begreift die Taufe Christi vermöge der ausdrücklichen Erklärung ihres Stifters, und vermöge ihrer herrlichen Wirkungen eine absolute Nothwendigkeit, und bedingt das ewige Leben.

Man kann sich hieraus erklären, warum diejenigen noch einmal getauft werden mußten, welche die Johannes-Taufe schon empfangen hatten Apg. XIX. 2 — 6.

Die Väter äußern sich über diese Puncte auf dieselbe Weise:

Origenes. »Et hoc insuper notandum, quod Joannis baptismus Jesu baptismo inferior erat. Qui ergo in actis baptizati erant in Joannis baptismo et neque, an Spiritus s. esset, audierant, denuo ab Apostolo baptizantur; quia regeneratio non apud Joannem, sed apud Jesum per Apostolos suos fiebat« [1]).

Basilius. »Initiatorium erat Joannis baptisma, illud vero (Domini) perfectorium. A peccato illud avocabat, illud cum Deo conjungit, et familiarem reddit« [2]).

Gregorius Naz. »Baptizavit etiam Joannes; non jam ille quidem judaico more (non enim in aqua solum, sed etiam ad poenitentiam), nondum tamen prorsus spiritualiter, nec enim addit: in Spiritu. Baptizat quoque Jesus, sed in Spiritu. Quod quidem perfectum numerisque omnibus absolutum baptisma reddit« [3]).

Chrysostomus. »Postquam Joannes baptismatis sui professus est simplicitatem, nec quidquam illud amplius habere monstravit, quam ut eos ad poenitentiam duceret, non enim dixit: in aqua remissionis, sed poenitentiae, dum demum ponit etiam Christi baptisma ineffabilium donorum liberalitate cumulatum« [4]). »Sti. Spiritus gratia in Christi baptismate est; Joannis vero baptisma hac donatione privatur« [5]).

Cyrillus Alexand. »Veluti lex Mosaica futurarum rerum et spiritalis cultus praeparatio quaedam fuit occultam ve-

---

[1]) In Joan. Tom. VIII.
[2]) Exhort. ad Baptis.
[3]) Orat. XXXIX. in s. lumina.
[4]) Hom. II. in Matth.
[5]) Hom. XII.

ritatem parturiens; sic baptismus Joannis ad baptismum Christi collatus praeparationis vim obtinet« [1]).

Tertullian. »Nihil coeleste praestabat (Joannes), sed coelestibus praeministrabat, poenitentiae scilicet praepositus, quae est in hominis potestate. — Quodsi poenitentia humanum est: et baptismus ipsius ejusdem conditionis fuerit necesse est; aut daret et Spiritum sanctum, et remissionem delictorum, si coelestis fuisset; sed neque peccatum dimittit, neque Spiritum indulget, nisi solus Deus« [2]).

Hieronymus. »Joannis baptisma non tam peccata dimisit, quam baptisma poenitentiae fuit in peccatorum remissionem, id est, in futuram remissionem, quae esset postea per sanctificationem Christi subsecutura. Si Joannes, ut confessus est ipse, non baptizavit in Spiritu, consequenter neque peccata dimisit, quia nulli hominum sine Spiritu s. peccata dimittuntur. Aut si contentiose argumentaris, ideo Joannis baptisma dimisisse peccata, quia de coelis fuit; edoce, quid amplius in Christi baptismate consequamur, quod peccata dimittit, et liberat a gehenna? Quod a gehenna liberat, perfectum est« [3]).

Augustin. »Non renascebantur, qui baptismate Joannis baptizabantur, a quo et ipse Christus baptizatus est, sed quodam praecursorio illius ministero, qui dicebat: parate viam Domino, huic uni, in quo solo renasci poterant, parabantur« [4]).

Anders:

Cyrillus Hieros. »Per baptismum Joannis dabatur remissio peccatorum, per baptismum Christi adoptio filiorum« [5]).

Basilius. »Joannis baptismus multis modis excelluit: nam peccata nullo modo discernebat, — nec ulla prorsus facta dilatione per gratiam Dei et Christi ipsius simul, atque accesserat quis, et peccata sua, quantacunque et qualiacunque fuissent, confessus fuerat, in Jordanis flumine baptizabatur, et confestim peccatorum remissionem accipiebant (*ευθος ελαμβανε την αφεσιν των ἁμαρτιων*). Domini vero baptisma omnem humanam rationem superat, et gloriam habet quodcunque humanum desiderium ac votum excellentem, ac majore gratiae et

---

[1]) In Joann. L. II. C. 57.
[2]) L. de Bapt. C. 10.
[3]) Dial. contra Lucifer. C. 3.
[4]) Enchir. ad Laurent. C. 49.
[5]) Catech. Mystag. II.

virtutis supereminentia reliqua superat, quam solis splendor caeteras stellas excellit« [1]).

Die Vortrefflichkeit der Taufe Christi bleibt auch bei diesen Aeußerungen.

Die Kirche sagt auf dem Trid. Concil. »Siquis dixerit, baptismum Joannis habuisse eandem vim cum baptismo Christi; anathema sit« [2]).

Taufe im alten Bunde.

Der A. B. enthält, wie schon oben über die Erlösung bemerkt ward, entweder bloß die äußeren Formen der Sacramente des N. B., oder bildliche Darstellungen von ihnen, keineswegs aber deren inneres Gnaden-Wesen, weil es erst durch Christus gegeben ward. Die alte Welt sollte sich einstweilen mit den sichtbaren Zeichen oder mystischen Typen jener großen und herrlichen Dinge begnügen, welche für die neue Welt eingerichtet wurden. Jene Figuren entsprachen ganz dem sinnlichen Charakter des Volks, und erhielten erst in der Völle der Zeiten Leben, Geist und innere Kraft; da auch die Menschheit allmählig zu einem höheren Leben erwachte; sie können übrigens vermöge ihrer Beziehung zu jenen heiligen Geheimnissen immer auch Mysterien oder Sacramente des A. B. heißen.

Was nun besonders die Taufe angeht, so sind auch im A. B. verschiedene Reinigungen durchs Wasser angeordnet, um vor Jehova hintreten, und seinen Dienst heilig verrichten zu können. Vor der Verkündigung des Gesetzes muß sich das ganze Volk waschen: „Es sprach Jehova zu Mose: gehe zum Volke und heilige es heute und morgen; und sie sollen waschen ihre Kleider. — Und es stieg Mose herab vom Berge zum Volke und heiligte das Volk; und sie wuschen ihre Kleider." II. Mos. XIX. 10. 14. Das Heiligen ist ebenfalls nichts anders als ein Reinigen durch Wasser wie es auch die LXX mit αγνισον übersetzt haben. Es sollte indessen gewiß keine bloß äußere Ceremonie, sondern auch zugleich eine Ermunterung zur innern Reinigung seyn, wie man aus einer anderen Stelle deutlich ersieht: „Eure Hände sind voll Blut; waschet, reiniget euch, laßt weichen die Bosheit eurer Thaten von meinen Augen, und ruhen das Böse." Jes. I. 15. 16.

---

[1]) De Bapt. [2]) Sess. VII. Can. 1.

Ueber die gesetzlich religiösen Waschungen der Priester und Leviten liest man: „Aaron und seine Söhne bringe zur Thüre des Versammlungszeltes und wasche sie mit Wasser.“ II. Mos. XXIX. 4. „Und es ließ herbeikommen Mose den Aaron, und wusch sie mit Wasser.“ III. Mos. VIII. 6. „Es redete Jehova zu Mose sprechend: mache ein Becken von Kupfer, und sein Gestell von Kupfer, zum Waschen, und setze es zwischen das Versammlungszelt und zwischen den Altar, und thue Wasser darein, und es sollen waschen Aaron und seine Söhne daraus ihre Hände und Füße. Bei ihrer Ankunft zum Versammlungszelt sollen sie sich waschen mit Wasser, und sie werden nicht sterben, oder bei ihrem Hingehen zum Altare, um zu dienen, um anzuzünden Feuer für Jehova. Sie sollen waschen ihre Hände und ihre Füße, und sie werden nicht sterben; und es sey ihnen ewige Satzung, ihm und seinen Saamen für ihre Geschlechter.“ II. Mos. XXX. 17—22. „Es redete Jehova zu Mose sprechend: nimm die Leviten aus der Mitte der Kinder Israels und reinige sie; und also sollst du thun mit ihnen, um sie zu reinigen: sprenge gegen sie Wasser der Entsündigung, und sie sollen hinübergeleiten lassen das Scheermesser über ihren ganzen Leib, und waschen ihre Kleider und sich reinigen. — Und die Leviten entsündigten sich und wuschen ihre Kleider —“ IV. Mos. VIII. 5 — 8. 21. Leicht sieht man die Taufe in diesen religiösen Reinigungen durchs Wasser wiederstrahlen.

Andere Waschungen waren mehr eine medicinische Polizeianstalt; dahin gehört besonders die Anordnung des Reinigungs-Wassers, dessen Zubereitung und Gebrauch also beschrieben wird. „Es redete Jehova zu Mose und Aaron sprechend: dieß ist die Gesetz-Bestimmung, welche befohlen hat Jehova sprechend: sag zu den Söhnen Israels: sie sollen bringen zu dir eine rothe Kuh, fehlerlos, an welcher kein Fehl ist, auf welche kein Joch gekommen; und ihr gebt sie Eleasar dem Priester, und man führt sie hinaus ausserhalb des Lagers, und schlachtet sie vor ihm; und es nimmt Eleasar der Priester von ihrem Blute mit seinem Finger, und sprengt gegen das Versammlungszelt von dem Blute siebenmal; und man verbrennt die Kuh in seinen Augen, ihre Haut, und ihr Fleisch, und ihr Blut nebst ihrem Mist verbrennt man; und es nimmt der Priester Zederholz, und Isop und einen purpurnen Faden, und wirft es in den Brand der Kuh, und es wascht seine Kleider der Priester, und badet seinen Leib im Wasser, und geht sodann ins Lager und ist nun rein bis an Abend; und der sie verbrannt, wäscht

seine Kleider im Wasser und ist unrein bis am Abend; und es sammelt ein reiner Mann die Asche der Kuh, und schüttet sie ausser dem Lager an einen reinen Ort, und sie sey für die Versammlung der Kinder Israels in Verwahrung, zum Wasser der Reinigung; es ist ein Sündopfer. — Und es ist für die Kinder Israel und dem Fremdling, welcher herberget in ihrer Mitte, zur ewigen Satzung; Wer anrührt den Leichnam von einem Menschen, der ist unrein sieben Tage. — Und sie nehmen für den Unreinen von der Asche des verbrannten Sündopfers, und (man) thut darauf lebendiges Wasser in ein Gefäß, und ein reiner Mann nimmt Isop, und taucht ihn ins Wasser, und sprenget über das Zelt und über alle Geräthe, und über die Menschen, die daselbst sind, und über den, der berührt hat das Gebein, oder den Erschlagenen, oder den Todten, oder das Grab, und es sprenget der Reine über den Unreinen am dritten und am siebenten Tage, und entsündigt ihn am siebenten Tage, und er wäscht seine Kleider, und badet (sich) im Wasser, und ist rein am Abend —". IV. Mos. XIX. 1 — 11. 17 — 20.

Dergleichen Waschungen sind noch besonders III. Mos XV. zu lesen.

Noch gehört hieher der Ritus der Beschneidung, der zwar nach seiner materiellen Beschaffenheit keine Aehnlichkeit mit jenem der Taufe hat, dagegen um so mehr nach der Absicht seiner gesetzlichen Anordnung und nach seiner äußeren Wirkung mit ihm zusammenstimmt, und als ein Bild desselben angesehen werden kann. Man liest hierüber: „Es erschien Jehova dem Abram, und sprach zu ihm: Ich bin Gott der Allmächtige; wandle vor mir und sey fromm; und ich will errichten meinen Bund zwischen mir und zwischen dir, und vermehre dich gar sehr — und ich gebe dir und deinem Saamen nach dir das ganze Land Kanaan zur ewigen Besitzung; und ich bin ihr Gott, und du sollst meinen Bund halten du und dein Saame nach dir auf ihre Nachkommenschaft; dieß ist mein Bund, den ihr halten sollt zwischen mir und zwischen euch und zwischen deinem Samen nach dir: Es werde beschnitten bei euch alles Fleisch eurer Vorhaut, und es sey zum Zeichen des Bundes zwischen mir und euch. Nach acht Tagen (seiner Geburt) soll beschnitten werden bei euch alles Fleisch auf eure Nachkommenschaft, der Hausgeborne und der mit Silber Erkaufte aus allen fremden Völkern, wer nicht aus deinem Saamen ist. — So sey mein Bund an eurem Fleische zum ewigen Bunde; und ein Unbeschnit-

tener männlichen Geschlechts, der nicht beschnitten worden am Fleische seiner Vorhaut: ausgerottet soll werden dieselbe Seele aus ihrem Volke; meinen Bund hat er gebrochen. I. Mos. XVII. 1. 2. 8 — 15. In dieser Stelle liegt nun:

1) Gott hatte mit Abram einen Bund geschlossen, wonach dieser vor ihm wandeln und fromm seyn sollte, er aber ihn in seinen Nachkommen vermehren und mit dem Lande Kanaan als Aufenthalts-Ort beschenken würde.

2) Zum Zeichen dieses Bundes sollten sie die, etwa schon von dem Klima und anderen diätetischen Rücksichten aufgegebene, Beschneidung an ihrem Leibe tragen und von nun an als ein religiöses Gesetz ansehen, dem sich Jeder unterwerfen muß, der im Bunde begriffen seyn will.

3) Die Beschneidung mit diesem religiösen Charakter sollte sie beständig erinnern an die Verheißungen, die ihnen Gott gemacht, und an die Pflichten, die ihnen aufgelegt waren. Sie ward deßwegen auch in der mos. Oekonomie als Gesetz verkündet: „(Dem Gebornen männlichen Geschlechts) soll am achten Tage beschnitten werden das Fleisch seiner Vorhaut." III. Mos. XII. 3. Vergl. Joh. VII. 22. Mose und die Propheten nahmen auch von ihr Veranlassung, von der Beschneidung des Herzens, d. i. von der guten Gesinnung zu sprechen: „Beschneidet die Vorhaut an euren Herzen." V. Mos. X. 16. „Es wird beschneiden Jehova dein Gott dein Herz und das Herz deines Samens, daß du liebest Jehova deinen Gott mit deinem ganzen Herzen —". XXX. 6. Vergl. Jer. IV. 1.

4) Die Beschneidung war daher ein bedeutsames und ermunterndes Symbol *), indem sie den Bund Gottes mit Israel anzeigte

---

*) Einige Väter: Augustin und nach ihm Prosper, Fulgentius, sprechen auch die Tilgung der Erbsünde als Wirkung der Beschneidung aus; die früheren Väter aber sehen sie als ein bloßes Zeichen an, z. B. Justin Dial. cum. Tryph. „Circumsionem in Signum (εις σημειον) non vero in justitiam accepit." — Irenäus L. IV. C. 30. »Circumcisionem non quasi consummatricem justitiae, sed in signo dedit Deus, ut cognoscibile perseveraret genus Abrahae.« Epiphanius. Haer. XXX. C. 28. »Tam Abrahamo ipsi, quam ejus stirpi circumcisionem illam carnis inussit (Dominus), ut ejus aspectu commonitus reverentia quaedam Numinis subiret, quominus ejurare illud auderent.« Eben so Chrysostomus Hom. XXVII. und XXXIX. in Gen.

und letzteres zur Treue gegen Gott ermunterte. Paulus schreibt: „Abraham empfing das Zeichen der Beschneidung als Siegel des (göttlichen) Wohlgefallens.“ Röm. IV. 11. Sie war also in gewisser Hinsicht für den A. B. das, was die Taufe für den neuen Bund ist, und kommt mit dieser besonders in Folgendem überein.

1) Die Beschneidung war ein Einweihungs-Ritus, dem Jeder, der Antheil nehmen wollte an der mosaischen Theokratie, sich unterwerfen mußte. Eben so ist die Taufe eine Weihe, welche derjenige empfangen muß, der in das Reich Gottes im N. B. eintreten will.

2) Ausschließung und gewaltsame Tilgung aus dem Gottes-Staat war daher jedem angedroht, der die Beschneidung nicht an sich tragen würde; und so hat auch Der keinen Anspruch an dem Himmelreich, welcher aus eigener Schuld die Taufe vernachlässigt.

3) Die Beschneidung war das Zeichen eines Bundes zwischen Gott und dem Menschen; auch die Taufe zeigt an, daß der Mensch mit Gott sich verbündet und zur Annahme und Befolgung seiner Vorschriften anheischig gemacht hat.

4) Die Beschneidung sollte den Israeliten diesen hl. Bund beständig in das Gedächtniß bringen und sie selbst zur Heiligkeit ermuntern; die Taufe soll den Christen immerfort an die hohen Verpflichtungen erinnern, die er bei derselben übernommen hat, und zu ihrer Erfüllung ein kräftiger Antrieb seyn.

Man sieht, daß die Taufe in der Beschneidung unverkennbar sich abspiegelt, daher eine bildliche Beziehung beider auf einander gar wohl annehmbar ist.

Auch der Apostel spielt, da er von der Taufe spricht, auf die Beschneidung an: „Ihr seyd beschnitten mit einer nicht durch Menschenhände vollbrachten Beschneidung in der Ablegung eurer fleischlichen Natur, in der Beschneidung Christi, indem ihr begraben seyd mit ihm in der Taufe.“ Kol. II. 11.

Die Väter erkennen gleichfalls die Beschneidung als Bild der Taufe:

Athanasius. »Circumcisio figura erat exuviarum, quae per baptismum deponuntur. — Abraham circumcisionem acce-

---

Tertullian L. adv. Jud. C. 3. »Abraham ante Deo placuit, quam circumcideretur. — Acceperat enim circumcisionem, sed quae esset in Signum temporis illius, non in salutis praerogativam.«

pit pro nota insignibusque ejus regenerationis, quae per baptismum conficitur« [1]).

Epiphanius. »Illuc circumsio fuit carnalis, quae deserviit tempori usque ad magnam circumcisionem, hoc est baptismum, qui circumcidit nos a peccatis« [2]).

Aber von der hohen inneren Wirksamkeit der Taufe faßt die Beschneidung Nichts in sich; sie hat mit dieser nur äußere Verwandtschaft, und selbst diese nicht allseitig, indem sie z. B. auch mit Hinsicht auf klimatische Beschaffenheit, und nur für das männliche Geschlecht angeordnet war. Im neuen Bunde hat sie ihren Werth verloren, weil hier die schwachen Elemente einer religiösen Kinder-Verfassung durch den kraftvollen Ausbau des Himmelreichs verdrängt worden ist: „In Christo Jesu ist weder die Beschneidung Etwas noch die Vorhaut, sondern ein neues Geschöpf." Gal. VI. 15. „Heißt Jemand beschnitten, so ziehe er sich keine Vorhaut, und heißt Jemand unbeschnitten, so lasse er sich nicht beschneiden. Die Beschneidung ist nichts, und die Vorhaut ist nichts, sondern (Hauptsache ist) Beobachtung der Gebote Gottes." I. Kor. VII. 18. 19.

Taufe in den religiösen Mythen des Alterthums.

Die Taufe erscheint hier gleichfalls als die fast bei allen Völkern eingeführte Lustration mit Wasser.

Die Hindus steigen häufig in das Wasser, und waschen sich unter Anrufung ihrer heiligen Trimurti. Glücklich ist, welcher ringend mit dem Tode in den Ganges gebracht werden und seine Seele einem Fische oder Krokodile übermachen kann. Das Wasser dieses Flusses wird für so kräftig und heilig gehalten, daß es durch die Gaur bis nach Malabarien getragen wird, womit dann die Könige und Fürsten sich zu sühnen suchen. Nach Paullinus sind dergleichen Expiationen in den ältesten Büchern der Hindus anempfohlen.

Der Parsismus schreibt dem Wasser große Reinigungskraft zu: „Habe vorhin Böses gethan, oder das himmlische Wort gelesen; so lass' ich für dich Alles im Reichthum hervorwachsen, ich der ich dich durchs Wasser reinige. Ich wasche deinen Leib mit fließendem Wasser, das deiner Kinder, die ich dir schenke, Keime

[1]) Oratio in illud: Omnia mihi tradita sunt. [2]) Haer. XXX. C. 28.

trägt, das Milch und Alles schafft, Samen, Oel, Hirn und Mark der Kinder. Durch Wasser reinige ich tausend Dinge, die du von mir hast" [1]).

Daher die verschiedenen Reinigungen der Parsen.

Tertullian setzt die Waschungen auswärtiger Völker mit der Taufe der Christen also in Vergleich: »Nationes extraneae ab omni intellectu spiritualium potestatem eadem efficacia idolis suis subministrant, sed viduis aquis sibi mentiuntur. Nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis alicujus aut Mithrae; ipsos etiam Deos suos lavationibus efferunt. Ceterum villas, domos, templa, totas urbes aspergine circumlatae aquae expiant passim; certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguntur. Idque se in regenerationem et impunitatem perjuriorum suorum agere praesumunt. Jam penes veteres quisquis se homicidio infecerat, purgatrice aqua se expiabat. Igitur si de sola natura aquis, quod propria materia sit abluendi, in auspicia emundationis blandiuntur, quanto id verius aquae praestabunt per Dei auctoritatem, in quo omnis natura earum constituta est« [2])?

Klemens Alexandr. findet in der Reinigung der Griechen ein Bild der Taufe: »Quin etiam (emundatio) imago quoque fuerit baptismatis, quae etiam a Mose Poëtis tradita fuit hoc modo:

Cum hausit aquam, mundas gestans in corpore vestes
Penelope ad preces venit, — Telemachusque
Ablutis manibus pelago edit vota Minervae [3]).

Mehrere Belege für die Lustrationen bei Griechen und Römern sind im Versuche einer historisch-philosophischen Darstellung der Offenbarung Thl. I. S. 156. flg. zusammengetragen. Hier nur noch zur Bestätigung dessen, was Tertullian von den Wirkungen derselben schreibt, aus

Ovid: »Omne nefas omnemque mali purgamine causam
Credebant nostri tollere posse senes.
Graecia principium moris fuit, illa nocentes
Impia lustratos ponere facta putat.
Actoridem Peleus, ipsum quoque Pelea Phoci
Caede per Aemonias solvit Acastus aquas. —
Ah nimium faciles, qui tristia crimina caedis
Fluminea tolli posse putatis aqua [4]).

[1]) Zend-Av. Vendidad. XXI. Farg.
[2]) De Bapt. C. 5.
[3]) Strom. L. IV.
[4]) Fast. II.

Moralische Momente dieser Lehre.

1) Dankbare Anerkennung und Hochschätzung der durch die Wiedergeburt empfangenen göttlichen Gestalt an sich und an Andern, daher als Folge hievon: Edelsinn und Nächstenliebe.

2) Gewissenhafte Vermeidung jeder Entstellung derselben und eifriges Streben für ihre Erhaltung und Verschönerung, daher ein Todtseyn für die Sünde, ein Leben für die Tugend.

3) Innige Ergebenheit an die Kirche und treue Benutzung ihrer übrigen zugänglich gewordenen Heilsmittel, daher genaue Erfüllung der Bürgerpflichten des Himmelsreichs.

4) Unausgesetztes Fortschreiten in religiöser Vervollkommnung, daher ein beständiges Forschen im Gesetze des Herrn, ein immer reges Sehnen nach weiteren Gaben der Gerechtigkeit.

Hände-Auflegung

zur

Vollendung und Bestätigung der Getauften,

oder

Confirmation.

Wenn die Vernunft eine Läuterung des Menschen-Wesens anzunehmen geneigt ist, so muß sie sich wohl auch für die Fortdauer der neuen Gestaltung erklären.

Die Offenbarung hat wirklich ein Mittel bekannt gemacht, wodurch das aus der ersten Reinigung hervorgegangene neue Geschöpf vollends ausgeprägt und in seiner himmlischen Form befestigt wird, nemlich die Hände-Auflegung zur Vollendung und Bestätigung der Getauften, oder die sogenannte Confirmation.

Diese Hände-Auflegung eine Thathandlung und Lehre der Apostel.

Die Apostel-Geschichte erzählt: „Da die Apostel in Jerusalem hörten, daß Samaria das Wort Gottes angenommen habe, sandten sie zu ihnen den Petrus und Johannes; diese gingen hin und beteten für sie, daß sie den heiligen Geist empfingen, denn er war noch über keinen aus ihnen gekommen; nur allein getauft waren sie auf

den Namen des Herrn Jesus. Dann legten sie die Hände auf sie, und sie empfingen den heiligen Geist. Da aber der Simon sah, daß durch die Auflegung der Hände der Apostel gegeben wurde der heilige Geist, bot er ihnen Geld an, sprechend: gebt mir diese Gewalt, daß derjenige, dem ich etwa die Hände auflege, empfange den heiligen Geist. Petrus aber sprach zu ihm: dein Geld mit dir sey zum Verderben, weil du die Gabe Gottes glaubtest durch Geld zu erhalten." Apg. VIII. 14—21. „Paulus kam nach Ephesus, und da er einige Schüler antraf, sagte er zu ihnen: habt ihr gläubig den heiligen Geist empfangen? Diese aber sagten zu ihm: ob ein heiliger Geist sey, haben wir nicht einmal gehört. — Sie wurden dann getauft auf den Namen des Herrn Jesus, und da ihnen Paulus die Hände auflegte, kam der heilige Geist über sie, und sie redeten Sprachen, und prophezeiten." Apg. XIX. 1. 2. 5. 6. Man sieht hieraus, daß die Apostel den getauften Gläubigen die Hände auflegten, und diese Ceremonie eben so allgemein, als die der Taufe beobachteten; sie rechneten sie daher auch, wie diese, zu den Anfangslehren des Christenthums und begannen damit bei ihrem Unterrichte: „Wollen wir lassen die Anfangslehren des Christenthums, und uns zum Vollkommenen erheben, nicht nochmal legend den Grund (mit dem Unterrichte) der Sinnesänderung von todten Werken, des Glaubens an Gott, der Taufvorschrift, der Auflegung der Hände, der Auferstehung der Todten und des ewigen Gerichts; und dieß wollen wir thun, wenn es Gott gefällig ist; denn es ist unmöglich, daß, die einmal erleuchtet gekostet haben das himmlische Geschenk, und theilhaftig geworden sind des heiligen Geistes, und —" Hebr. VI. 1—5. Daß hier nicht von der bei Kranken oder Büßenden üblichen, sondern von der zur Ertheilung des hl. Geistes angeordneten Hände-Auflegung die Rede sey, wird daraus klar, weil

1) sie mit der Taufe in unmittelbare Verbindung gesetzt ist, wie sie auch immer sogleich nach derselben ertheilt wurde;

2) es kurz darauf heißt, daß die Erleuchteten, d. i. die Getauften, den hl. Geist gekostet haben, welches in offenbarer Beziehung mit der so eben erwähnten Taufe und Hände-Auflegung steht.

Wesen der Confirmation.

Die Confirmation besteht in einer Hände-Auflegung und Salbung, nebst Gebet und Bestätigung auf Christus. In den bereits angeführten Schrift-Stellen heißt es: „Sie legten die Hände

auf sie"; und der Act selbst wird deswegen Auflegung der Hände (επιθεσις των χειρων) genannt. Man kann daraus entnehmen, daß beide Hände aufgelegt wurden, um so mehr, weil auch von dem einzigen Paulus gesagt ist, daß er ihnen die Hände (τας χειρας) auflegte. Dabei ist aber nicht ausgedrückt, ob die Apostel jedem Einzelnen von den Gläubigen durch unmittelbare Berührung die Hände aufgelegt, oder ob sie dieselben über Alle nur ausgestreckt haben. Ersteres möchte ganz gewiß von jenen Hände-Auflegungen gesagt werden dürfen, welche bei Kranken geschahen Luk. IV. 40., und es wäre daher zu vermuthen, daß man bei Ertheilung des hl. Geistes auf gleiche Weise verfuhr.

Noch ist eines mit der Hände-Auflegung in Verbindung stehenden Gebets ausdrücklich erwähnt: „Sie beteten für sie, dann (τοτε) legten sie die Hände auf sie". Der Inhalt dieses Gebets ist dadurch ausgedrückt: „daß sie den heil. Geist empfingen." Es gehört daher wegen dieses Inhaltes, dann wegen der ihm entsprechenden Wirkung und wegen des Zusammenhanges, in welchem es in der Erzählung mit der Hände-Auflegung vorkommt, auch mit zum Wesen derselben, und giebt ihr erst die eigene Bedeutsamkeit.

Die Väter eben so:

Firmilian. »Omnis potestas et gratia in ecclesia constituta est, ubi praesident majores natu, qui et baptizandi, et manum imponendi et ordinandi possident potestatem. — Nisi his episcopis, de quibus nunc, minor fuit Paulus, ut hi quidem possint per solam manus impositionem venientibus haereticis dare Spiritum sanctum, Paulus autem idoneus non fuerit, qui ab Joanne baptizatis Spiritum sanctum per manus impositionem daret, nisi eos prius etiam ecclesiae baptismo baptizasset« [1]).

Constitutiones Apost. »Postquam vero baptizaverit, ungat eum unguento chrismatis, dicens: Domine Deus! — Praesta, ut unguentum hoc chrismatis in baptizato efficax efficiatur, ut bonus odor Christi tui firmus et omni parte sanctus in eo maneat, et Christo commortuus item sit consuscitatus et convivificatus ipsi. Haec atque alia his consentanea dicat; haec est enim vis manus impositionis unicuique; nisi enim in unumquemque eorum talis quaepiam invocatio a pio sacerdote adhibeatur, qui baptizatur, in aquam tantum descendit, ut judaei, et corporis tantum sordes non autem animae deponit« [2]).

---

[1]) Epist. apud Cyprian. LXXV. [2]) L. VII. C. 44. 45.

Theodoret. »Qui crediderunt, accedunt ad divinum baptismum, et per manum sacerdotalem Spiritus gratiam accipiunt« [1]).

Tertullian. »Egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotium solebant. — In nobis carnaliter currit unctio, sed spiritualiter proficit; quomodo et ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritualis effectus, quod delictis liberamur. Dehinc manus imponitur, advocans et invitans Spiritum sanctum« [2]). »Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro signatur, ut anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur« [3]).

Cyprian. »Quod decrat (den von Philippus getauften Samaritanen), id a Petro et Joanne factum est, ut oratione pro eis habita et manu imposita invocaretur et infunderetur super eos Spiritus sanctus; quod nunc quoque apud nos geritur, ut, qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur, et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum sanctum consequantur, et signaculo dominico consummentur« [4]).

Die Väter auf dem Concilium Arelatense I. a. 314. »Si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, — manus ei imponatur, ut accipiat Spiritum sanctum« [5]).

Hieronymus. »An nescis, ecclesiarum hunc esse morem, ut baptizatis postea manus imponantur, et ita invocetur Spiritus sanctus? Exigis, ubi scriptum sit? In Actis Apostolorum. Etiam si scripturae auctoritas non subesset, totius orbis in hac parte consensus instar praecepti obtineret« [6]).

Augustin. »Quis nunc hoc exspectat, ut ii, quibus manus ad accipiendum Spiritum sanctum imponitur, repente incipiant linguis *) loqui? Sed invisibiliter et latenter intelligitur per vinculum pacis eorum cordibus divina charitas inspirari, ut possint dicere: quoniam charitas Dei diffusa est in cordibus

---

[1]) In Cap. VII. Epist. ad Hebr.
[2]) L. de Bapt. C. 7.
[3]) L. de resurrect. carnis. C. 8.
[4]) Epist. LXXIII. ad Jubajan.
[5]) Cap. 8.
[6]) Cont. Lucifer. C. 4.

*) An einem andern Orte nennt er die Sprachen: »Signa tempori opportuna. Opportebat enim significari in omnibus linguis Spiritum sanctum, quia Evangelium Dei per omnes linguas cursurum erat toto orbe terrarum.« Tract. VI. in Joan.

nostris per Spiritum s., qui datus est nobis« [1]). »Neque aliquis discipulorum ejus dedit Spiritum s. Orabant quippe, ut veniret in eos, quibus manus imponebant; non ipsi eum dabant; quem morem in suis praepositis etiam nunc servat ecclesia. — Nos autem accipere quidem hoc donum possumus pro modulo nostro, effundere autem super alios non utique possumus, sed, ut hoc fiat, Deum super eos, a quo hoc efficitur, invocamus« [2]).

Die Väter sprechen in den angeführten Stellen größtentheils nur von Auflegung der Hand in der einfachen Zahl, woraus man, strenge an den Buchstaben sich haltend, abnehmen könnte, daß zu ihren Zeiten nur eine der beiden Hände (welche, ist nicht ausgedrückt,) dem Getauften aufgelegt worden sey. Nach den Apost. Constit. geschah dieß bei einem Jeden (ἑκαστου), so daß man hier an eine unmittelbare Berührung mit den Händen und nicht an eine bloße Ausstreckung derselben zu denken hätte. Da Tertullian von einem Ueberschatten des Körpers durch die Hand-Auflegung spricht, so möchte daher nur eine bloße Hand-Ausstreckung zu vermuthen seyn. Mit ihr ist die Anrufung des heiligen Geistes verbunden, wie die Apost. Constit., Tertullian, Cyprian und Hieronymus berichten.

Nebst der mit Gebet verbundenen Hände-Auflegung erwähnen aber die Väter auch noch einer Salbung der Getauften folgender Maßen.

Constitutiones Apost. Sieh oben S. 144.

Cyrillus Hieros. »Vobis, postquam ex aquis sacri lavacri ascendistis, datum est chrisma, quod imaginem gerit illius, quo unctus est Christus: hoc autem est Spiritus sanctus (τουτο δε εστι το ἁγιον πνευμα). — Quo frons et alii sensus corporis symbolice inunguntur; et corpus quidem isto visibili unguento perungitur, anima vero sancto vivificoque Spiritu sanctificatur. τω δε ἁγιω και ζωοποιω πνευματι ἡ ψυχη ἁγιαζεται« [3]).

Gregorius Naz. »Si tu vel per baptismum te ipsum obfirmaveris, ac praeclarissimo auxilio tibi in futurum caveris, animum scilicet et corpus unctione et Spiritu consignans« [4]).

Theodoret. »Sacri baptismatis mysterium recordare, in quo, qui initiantur, post satanae abnegationem et Dei confessionem, veluti signo et nota quadam regia spiritalis unguenti

---

[1]) De Bapt. L. III. C. 16.
[2]) L. XV. de Trin. C. 26.
[3]) Catech. mystag. III.
[4]) Orat. XL. in s. lavac.

chrismate inuncti sub ea visibili unguenti specie invisibilem sanctissimi Spiritus gratiam (*την αοραtον του παναγιου πνευματος χαριν*) suscipiunt« [1]).

Tertullian. Sieh oben S. 145.

Cyprian. »Ungi quoque necesse est eum, qui baptizatus est, ut accepto chrismate, id est unctione, esse unctus Dei, et habere in se gratiam Christi possit« [2]).

Optatus Milev. »Apertum est coelum (in baptismate Christi) Deo patre unguente; spiritale oleum statim in imagine columbae descendit, et insedit capiti ejus, et perfudit eum, unde coepit dici Christus, quando unctus est a Deo patre. Cui ne manus impositio defuisse videretur, vox audita est Dei de nube dicentis: Hic est filius meus« [3]).

Pacian. »Lavacro peccata purgantur, chrismate sanctus Spiritus superfunditur, utraque vero ista manu et ore antistitis impetramus; atque ita totus homo renascitur et innovatur in Christo« [4]).

Ambrosius. »Accipit mysterium, hoc est unguentum supra caput. — Sequitur spiritale signaculum, quod audistis hodie legi, quia post fontem superest, ut perfectio fiat, quando ad invocationem Spiritus sanctus infunditur, Spiritus sapientiae et intellectus, Sp. consilii atque virtutis, Sp. cognitionis atque pietatis, Sp. sancti timoris« [5]).

Augustin. »Unctio spiritualis ipse Spiritus s. est, cujus sacramentum est in unctione visibili« [6]). »Sacramentum chrismatis — in genere visibilium signaculorum sacramentum est, sicut et ipse baptismus; sed potest esse in hominibus pessimis. — Discerne ergo visibile sacramentum, quod esse et in bonis et in malis potest, illis ad praemium, istis ad judicium, ab invisibili unctione caritatis, quae propria bonorum est, id est, quam in solis bonis visibile sacramentum producit« [7]).

P. Gelas. »Ab Episcopo datur eis (baptizatis) Spiritus septiformis. Ad consignandum imponit eis manum in his verbis: Deus — emitte in eos Spiritum s. tuum. — Postea signat eos

---

[1]) In Cant. I. 3.
[2]) Epist. LXX.
[3]) L. IV. adv. Parmenian.
[4]) Serm. sive Epist. de Bapt.
[5]) L. III. de Sacram. C. 1. u. 2.
[6]) In I. Epist. Joann. Tr. 3. n. 5.
[7]) L. II. contr. Lit. Petiliani. C. 104.

in fronte de chrismate dicens: Signum Christi in vitam aeternam« [1]).'

Aus diesen Stellen erfährt man:

1) Die Getauften wurden nach empfangener Taufe gesalbt.

2) Dieß geschah mit geweihtem Oele.

3) An der Stirne, und im Orient noch an anderen Theilen des Körpers.

4) Unter einer gewissen Formel, nach dem Sacramentarium gelasianum unter den Worten »Signum Christi in vitam aeternam«.

5) Diese Salbung wurde von jeher und allgemein beobachtet.

6) Sie ist wohl mit der Hände-Auflegung verbunden, aber doch ein für sich bestehender eigener Act, wie ihn auch Tertullian, Cyprian, Optat und Gelas von jener ausdrücklich unterscheiden.

7) Ihr wird gleichfalls wie der Hände-Auflegung eine innere Wirkung zugeschrieben.

Von daher hat der ganze Ritus der Hände-Auflegung den eigenen Namen μεγα μυρον: oleum magnum, χρισμα: unctio, σφραγις: signaculum erhalten. Man muß hieraus den Schluß ziehen, daß der volle Act der Confirmation nicht nur in der unter Anrufung des Geistes vorgenommenen Hände-Auflegung, sondern auch in einer von heiligen Worten *) begleiteten Salbung besteht. Letztere kann nun aber auch aus den Schriften des N. B. wahrscheinlich gemacht werden.

1) Einen Gebrauch des Oeles von den Jüngern Jesu zum Besten der Gläubigen bemerken die Stellen Mark. VI. 13. und Jak. V. 14.

2) Wenn es II. Kor. I. 22. heißt: „Der aber uns mit euch auf Christus befestigte und der uns salbte (χρισας), ist Gott, der uns auch besiegelte (bezeichnete) σφραγισαμενος **) und so das Unterpfand des Geistes in unsre Herzen gab", so lassen hier die oben angeführten traditionellen Documente die confirmatorische Salbung erkennen, welche als Ausdruck der inneren Gnaden-Wirkung deß-

---

[1]) Sacramentarium. Bei Muratori Liturg. Rom. vet. L. I.

*) Diese sind nun in der occidentalischen Kirche seit dem XV. Jahrhunderte also bestimmt: »Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris, et Filii et Spiritus sancti«.

**) Bei Dionys Areopag. bedeutet dieses Wort das Bezeichnen mit Oel.

wegen gebraucht ward, weil sie zur Setzung dieser Wirkung äußerlich in Anwendung kam *).

Endlich gedenkt auch die Kirche dieser Wesens-Bestandtheile auf dem Concilium Lugdun. II. a. 1274. »Tenet et docet s. Rom. ecclesia septem esse ecclesiastica sacramenta: — aliud est sacramentum confirmationis **), quod per manuum impositionem (δια της επιθεσεως των χειρων) episcopi conferunt chrismantes renatos« [1]).

Hienach besteht in dem vom Röm. Pontificale vorgeschriebenen Confirmations-Ritus als Wesen desselben:

1) Die Ausstreckung der Hände gegen die Getauften nebst dem Gebete um die Aussendung des Geistes über sie,

2) Die Salbung ihrer Stirne mit Oel unter der bereits bemerkten Formel.

Zwar wollen Manche nur das Zweite als die wesentliche Materie und Form der Confirmation aussprechen aus dem Grunde, weil nur dieses allzeit und überall beobachtet worden ist; weil von jeher schon jene für wahrhaft gefirmt angesehen wurden, die nur die Salbung empfangen hatten; weil bei den Griechen die, auch von den Lateinern für gültig gehaltene, Firmung bloß in der Salbung besteht; weil diese Salbung zugleich eine Hand-Auflegung ist (weßwegen eine doppelte: diese zweite und dann die erste Hände-Auflegung statt findet, wenn anders die Hände-Ausstreckung eine solche zu nennen ist); weil das Pontificale auch jene, über welche die Hände-Ausstreckung schon geschehen ist, noch immer confirmandos heißt und sagt: »Pontifex — illos confirmat«; endlich weil es nach Ziegler der Kirche vorbehalten ward, „die Form und Materie in einigen Sacramenten, besonders aber bei der hl. Firmung, welche eigens zur Gründung und Erhaltung der Kirche eingesetzt worden ist, zu bestimmen" [2]).

---

*) Vergl. Geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Firmung — von Dr. Brenner. Bamb. Göbhardt. 1820.

**) Diese in der lateinischen Kirche übliche Benennung der Hände-Auflegung ist von ihrer Wirkung, vielleicht aus II. Kor. I. 21. hergenommen, wo Vulg. »βεβαιων« mit »confirmat« übersetzt. Die Apost. Constit. sagen: »Chrisma confirmatio (βεβαιωσις) confessionis est«. L. III. C. 17. Erst in der Mitte des V. Jahrhunderts haben lateinische Schriftsteller diesen Ausdruck von der Hände-Auflegung gebraucht.

[1]) Michael. Paleol. Imper. literae.

[2]) Die Feier der hl. Firmung in der kath. Kirche. Wien, Doll, 1817.

Allein dagegen kommt in Erinnerung:

1) Die Hände-Auflegung findet sich nach dem Zeugnisse der Apostel-Geschichte und der frühesten Väter in der Urzeit des Christenthums vor.

2) Sie wird von der Salbung genau unterschieden.

3) Wenn Einige die bloß Gesalbten schon für gefirmt ansahen, so gab es auch wieder Andere, welche das Gegentheil behaupteten.

4) Das Pontificale schreibt die Ausstreckung der Hände gegen die Getauften ausdrücklich vor.

5) Diese Ausstreckung der Hände ist nichts anders, als eine unmittelbare gleichzeitige Hände-Auflegung über Alle, gewiß ganz gleichbedeutend dem »imponit eis manus« im Gelas. Sacramentar, welches auch die Ausdrücke beweisen, indem sonst die Rubric zum Gebete vorschreibt entweder »expansis oder junctis ante pectus manibus«.

6) Dagegen kann eine Salbung höchstens eine Daumen-Anlegung, nie aber eine Hände-Auflegung heißen, daher auch von keiner doppelten Hand-Auflegung bei der Firmung die Rede seyn.

7) Das mit der Hände-Ausstreckung verbundene Gebet drückt die Tendenz der Confirmation auf das Bestimmteste aus, so daß es sich als Form des Sacraments, dann aber auch jene als Materie erweiset.

8) Auch den Griechen ist die Hände-Auflegung vorgeschrieben, wie Renaudot berichtet: »Impositio manuum in plerisque Graecorum libris ritualibus praescripta reperitur, quanquam pro praecipua confirmationis parte non habeatur, quod non ideo fit, quasi Graeci et Orientales magnam in impositione manuum efficaciam non agnoscant, sed, quia in omnibus pene sacramentis fiat, unctionem, quae paucorum propria est, principalis materiae tenere locum existimant« [1]).

9) Das Pontificale kann die, über welche bereits die Hände-Ausstreckung geschehen ist, gleichwohl confirmandos heißen, weil ein wesentlicher Theil der Handlung noch zu verrichten ist.

10) Dr. Zieglers Aeußerung ist wohl nur in zu großem Eifer gemacht worden; denn die Kirche kann die Form und Materie der Sacramente nicht bestimmen, sonst würde sie die Sacramente selbst einsetzen; da aber in obiger Aeußerung es heißt, daß die Firmung zur Gründung und Erhaltung der Kirche eingesetzt ward, so

[1]) Perpet. fid. T. V. L. II. C. 15.

ist darin die Feststellung ihrer Materie und Form schon mitbegriffen, hievon aber die Kirche ausgeschlossen, indem ja das Sacrament zu ihrem Wohle, zu ihrer Gründung und Erhaltung, somit ohne sie angeordnet worden ist.

Wirkung dieser Hände-Auflegung

ist Mittheilung des heiligen Geistes zur Bestätigung auf Christus oder zur Befestigung im Glauben, ferner zur Bezeichnung der Seele, gleichsam zur genaueren Ausprägung und tieferen Eindrückung der ihr in der Taufe gegebenen göttlichen Gestalt.

In den Schriften des N. B. ist hinsichtlich der ersten Wirkung deutlich gesagt: „Dann legten sie die Hände auf sie, und sie empfingen den hl. Geist (ελαμβανον πν. ἁγ.). Da aber der Simon sah, daß durch (δια) die Auflegung der Hände der Apostel gegeben wurde der hl. Geist διδο ται το πν. το ἁγ. —" Apg. VIII. 17. 18. „Da ihnen Paulus die Hände auflegte, kam der hl. Geist über sie". XIX. 6. Der den Gläubigen durch Hände-Auflegung mitgetheilte Geist war aber kein anderer, als der über die Apostel am Pfingstfeste ausgegossene, wie aus der Vergleichung folgender Stellen hervorgeht: Von den Aposteln heißt es: „Erfüllet wurden Alle vom heil. Geiste, und sie fingen an, zu sprechen in andern Sprachen —". Apg. II. 4. Und von den Gläubigen: „Noch sprach Petrus (im Hause des Cornelius): da fiel der heil. Geist über Alle, die hörten das Wort, und es staunten die Gläubigen aus den Beschnittenen, die mit Petrus gekommen waren, daß auch über die Heiden das Geschenk des heiligen Geistes ausgegossen ward; denn sie hörten sie Sprachen reden, und Gott verherrlichen. Da sagte Petrus: kann Jemand das Wasser wehren, um Jene zu taufen, welche den heil. Geist empfangen haben, wie wir?" Apg. X. 44—48. „Petrus setzte auseinander (diesen Vorfall) sprechend: — da wir anfingen zu reden, fiel der hl. Geist auf sie, wie auf uns am Anfange." XI. 4. 15. „Es kam der hl. Geist über sie, und sie redeten Sprachen und prophezeiten." XIX. 6. Hier und dort dieselbe Darstellung, dasselbe Ereigniß, und noch die ausdrückliche Erklärung Petri, daß Cornelius mit den Seinigen den hl. Geist empfing, wie die Apostel. Diese hatten aber Erkenntniß und Kraft zum freimüthigen und standhaften Bekenntniß des Glaubens durch den Geist bekommen (B. I. S. 135.): gleicher Gnade

mußten daher auch die Gläubigen durch Empfang desselben Geistes theilhaftig geworden seyn.

Auf die nemliche Wirkung möchten auch folgende Stellen deuten: „Der aber uns mit euch auf Christus befestigte und uns salbte, ist Gott, der uns auch besiegelte und das Unterpfand des Geistes in unsere Herzen gab." II. Kor. I. 21. 22. „In ihm (Christus) seyd ihr (Heiden), die ihr geglaubt habt, besiegelt worden durch den heil. Geist der Verheißung, welcher ist das Pfand unseres Erbtheils zur Erlösung des Eigenthums zum Lobe seiner Herrlichkeit." Eph. I. 13. 14. Daß in beiden Texten von dem durch die Hände-Auflegung mitgetheilten heil. Geiste die Rede ist, zeigt sich daher, weil darin die stufenweise Vervollkommnung im Christenthume bemerkt, der Geist als eine Zuthat des bereits empfangenen Glaubens dargelegt und Geist der Verheißung = versprochener Geist genannt ist. Durch diesen sind nun die Gläubigen gesalbt und besiegelt auf Christus, d. h. innig durchdrungen von der Wahrheit seiner Lehre und in derselben befestigt; dieser Geist gewährt auch die sicherste Hoffnung auf das ewige Leben, den Erbtheil der Erlösten zur Verherrlichung des Erlösers.

Es ist aber eben nicht nothwendig, die persönliche und wesentliche Mittheilung des hl. Geistes anzunehmen, wie Einige wollen *), auf die bereits angeführten dann noch auf jene Stellen sich berufend, wo ein Seyn Joh. XIV. 17., Wohnen des Geistes im Menschen Röm. VIII. 11. I. Kor. III. 16. VI. 19. vorkommt, indem dieß Wohnen und Seyn des Geistes wohl nichts anders als das Wohnen und Seyn Christi in den Gläubigen bedeutet Röm. VIII. 10., nemlich das lebendig gewordene Christenthum; indem sonst von Wirkungen und Gnaden-Austheilungen des Geistes I. Kor. XII. 4. flg. die Rede ist, indem auch Gnade statt Geist steht I. Tim. IV. 14. und indem das Walten der Gnade des Geistes im Menschen sehr wohl ein Wohnen desselben in ihm genannt werden kann.

Die andere Wirkung: die Bezeichnung der Seele, ist gleichfalls II. Kor. I. 21. 22. Eph. I. 13. 14. enthalten, wird aber aus den traditionellen Documenten noch deutlicher erkannt.

Hieraus ist nun auch zugleich ersichtlich, daß durch die Hände-Auflegung nicht bloß die Gabe der Sprachen und Prophezeihungen mitgetheilt wurde, denn

*) Z. B. Ziegler: die Feier der hl. Firmung —.

1) Die bereits erklärten Stellen geben eine andere Wirkung an.

2) Dergleichen wunderbare Gaben hatten die Apostel schon vor der Ausgießung des Geistes empfangen Matth. X. 8., und werden den Gläubigen ohne Beziehung auf den Geist verheißen Mark. XVI. 17 18.

3) Paulus zählt manchfaltige Gaben des Geistes auf: „Ueber die Wirkungen des Geistes will ich euch, meine Brüder! nicht in Unkenntniß lassen. — Es sind nemlich verschiedene Gnaden (διαιρεσεις χαρισματων), aber derselbe Geist. — Jedem aber wird gegeben die Offenbarung des Geistes zum Vortheile: dem Einen wird durch den Geist gegeben das Wort der Weisheit, dem Andern das Wort der Kenntniß nach demselben Geiste, einem Andern der Glaube in dem nemlichen Geiste, einem Andern Wirkungen der Kraft, einem Andern Prophezie, einem Andern Sprachen-Gattungen, einem Andern Auslegung der Sprachen; alles dieses aber wirkt ein und derselbe Geist, austheilend das Seinige Jedem, wie er will. Denn so wie der Leib ein Ganzes ist, und viele Glieder hat, alle die Glieder des einen Leibes aber, obgleich viele, Ein Leib sind; so auch Christus; denn auch wir sind alle in einem Geiste zu einem Körper getauft: Juden und Griechen, Sklaven und Freie, und alle sind wir zu einem Geiste getränkt" I. Kor. XII. 1. 4. 7—14. Hienach äußerte sich schon zu den Zeiten der Apostel der heilige Geist nicht bei allen Gläubigen durch fremde Sprachen, Wunder und Prophezeihung, und demohngeachtet gab Paulus die Versicherung, daß auch die auf solche Weise nicht Begnadigten ihn empfangen haben. Es war nemlich in der Korinthischen Gemeinde Eifersucht entstanden darüber, daß nicht Einer wie der Andere der Wundergaben, und besonders Jener der fremden Sprachen XIV. sich zu erfreuen hatte, und der Apostel beruhigt sie hierüber damit, daß dieß nicht die einzigen Gnaden des Geistes seyen, sondern daß es auch noch andere gäbe, und daß sie nur nach dem Bedürfnisse der Gemeinde und nach der Verschiedenheit des Verhältnisses zu ihr vertheilt würden, daß indessen Alle die Geistesweihe erhalten hätten, weil Alle Glieder eines und desselben Leibes wären.

4) Nur so läßt sich erklären, warum die Apostel zu Jerusalem den Petrus und Johannes nach Samarien sandten, um den Gläubigen daselbst den heiligen Geist zu ertheilen. Oder sollte dieses bloß deswegen geschehen seyn, daß sie auch Wunder thun, und fremde Sprachen reden könnten? War dieß so nothwendig? Sollten die

Samariter erst dadurch auf das Christenthum aufmerksam gemacht, und für dasselbe gewonnen werden? Aber sie hatten ja die Lehre des Heils schon gläubig angenommen; oder sollte es ein Anreizungsmittel für Nichtgläubige seyn? Allein die Apostel haben bei ihrer Sendung nur die Samariter im Auge, und sie scheinen hiezu nicht durch äußere Verhältnisse, sondern durch ein inneres Bedürfniß der Gemeinde aufgefordert zu seyn.

5) Wie kann Paulus Hebr. VI. 2. die Hände-Auflegung zu den Fundamentallehren (θεμελιον) der christlichen Religion rechnen, wenn diese nichts anders als die Mittheilung der Wundergaben bezeichnen soll, welche doch nur etwas Ephemerisches, auf gewisse Verhältnisse und Personen Beschränktes waren und von dem Schauplatze der christlichen Welt bald ganz und gar verschwanden? Mit welchem Rechte steht dann diese Hände-Auflegung mitten unter den ewigen allgemeinen Grundlehren des Christenthums von der Sinnesänderung, der Taufe, der Auferstehung?

Die eigentliche allgemeine Wirkung der Hände-Auflegung war also der heilige Geist, in wieferne er die Getauften auf Christus bestätigte und bezeichnete. Wenn dieser Geist den Menschen gleichsam als ein mit erdhaften Theilen vermischtes edles Metall zuvor durch die Taufe wie in einem Feuerofen geläutert und als reines Gold dargestellt hatte, so gab er ihm nun durch die Hände-Auflegung auch das herrliche Gepräge, daß er als ein vollendetes Werk in den Augen Gottes erschien, und mit vollem Rechte in seine Schatzkammer eingebracht werden konnte. Ausserdem zeigten sich bei den verschiedenen Mitgliedern der Gemeinde noch besondere Wirkungen, und unter diesen auch die wunderbaren Gaben der Sprachen, der Prophezie und Krankenheilung, je nachdem es für das Wohl des Einzelnen oder des Ganzen in jenen Zeiten ersprießlich war.

Auch die Väter drücken sich über die Wirkung der Hände-Auflegung zum Theile nur unbestimmt aus, indem sie sagen, daß durch sie der hl. Geist mitgetheilt werde; so Firmilian, Cyrillus Hieros., Chrysostomus, Theodoret, Tertullian, Cyprian, Pacian, Hieronymus, Augustin; zum Theile erklären sie sich genauer darüber und sprechen

1) von einer Befestigung auf Christus, von einer Kräftigung im Glauben, von einer Vollendung*) des Getauften; so die apo-

*) Nur aus Mißverstand kann der etwas unkritische Dr. Hübner ge-

stololischen Constitutionen, Gregorius Naz., Tertullian, Augustin.

2) Von einer Bezeichnung des Menschen mit einem geistigen Merkmale; so Gregorius Naz., Theodoret, Ambrosius, P. Gelas nach den bereits angeführten Stellen.

Die Kirche sagt im Allgemeinen auf dem Concil zu Trient: »Siquis dixerit, confirmationem baptizatorum otiosam caeremoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum *), aut olim nihil aliud fuisse, quam catechesin quandam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram ecclesia exponebant **), anathema sit« [1]). »Siquis dixerit, injurios esse Spiritui sancto eos, qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt, anathema sit« [2]).

Die Eindrückung eines Charakters sieh oben S. 111. Daher nun auch die Unwiederholbarkeit der Confirmation, welche das Concil gleichfalls bemerkt.

Fortdauer dieser Hände-Auflegung und ihrer Wirkung.

Daß diese Hände-Auflegung eine zum Wesen des Himmelreichs gehörige Anstalt sey und für die Bürger desselben ewig heilsam fortbestehen soll, zeigt sich aus Folgendem:

1) Die Wirkung derselben ist so beschaffen, daß sie die Gläubigen als solche angeht, ohne Rücksicht auf Zeit, Ort, oder sonstige Verhältnisse. Die Bezeichnung und Bestättigung auf Christus ist Etwas, das zur inneren Vollkommenheit, gleichsam zum

gen diesen Ausdruck eifern in seiner Schrift: Vollständige, theoretisch-practische Anleitung zum Firmunterrichte. Breslau. Kupfersche Buchdruckerei. 1825.

*) Da die Synode die Confirmation ein wahrhaftes Sacrament nennt, so ist damit zugleich ausgesprochen, daß sie eine innere Gnade wirket; denn dieselbe Synode erklärt: »Siquis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel justitiae, et notae quaedam christianae professionis, anathema sit. Sess. VII. de Sacram. Can. 6. Vergl. Can. 7. u. 8.

**) Von Calvin gegen alle Geschichte ausgedichtet, und von seinen Anhängern noch immer nachgebetet.

[1]) Sess. VII. de Confirm. Can. 1. [2]) Daselbst Can. 2.

vollendeten Seelenschmuck des durch die Taufe in das Himmelreich Aufgenommenen gehört, daher für Alle höchst erwünschlich und für Alle angeordnet seyn muß. — Erkenntniß und Stärke, dann die übrigen von Paulus aufgezählten Geschenke des Geistes sind für die Kirche zu jeder Zeit von großem Nutzen, ja sind ihr öfters unentbehrlich. Wie sehr bedurften z. B. die Christen in den Zeiten der Verfolgungen höherer Erleuchtung und Kräftigung, um im Glauben standhaft zu verharren? Wie sehr sind diese Gaben den Anfängern im Christenthume und dann überhaupt allen Anhängern Jesu bei den vielen und manchfaltigen zum Abfall verleitenden Gefahren dieses Lebens nothwendig? Noch immer bilden die Gläubigen einen Leib: sollten sie nicht auch als die Glieder dieses Leibes nach ihren verschiedenen Stellungen und Verrichtungen zu ihrem eigenen und zum Wohle des Ganzen (προς το συμφερον I. Kor. XII. 7.) vom Geiste durchdrungen, und beseelt und fester an einander zusammengekittet, sollte ihnen nicht die Weisheit, die Kenntniß, der Glaube, das unerschütterliche Vertrauen auf Gott (λογος σοφιας, γνωσεως: πιστις), lauter Wirkungen eines und desselben Geistes (Vs. 8.) mitgetheilt, sollten sie nicht erfüllt werden mit der heiligen Liebe, welche Paulus unter die vorzüglicheren Geistesgaben (χαρισματα κρειττονα) zählt, und worauf er die Seinigen aufmerksam machet? (Vs. 31.).

2) Paulus stellet die Hände-Auflegung in die Reihe der allgemeinen, ewigen Lehren und Anstalten des Christenthums; sie muß also ewig fortbestehen und ewig wirksam seyn; denn einer leeren Ceremonie kann der den bloßen Aeußerlichkeiten abgeneigte Apostel einen solchen Platz nicht anweisen, und dieß um so weniger in einem Briefe, wo er die innere Unkräftigkeit mosaischer Formalien öfters bemerket.

3) Die Nachfolger der Apostel, und so fort alle Vorsteher der christlichen Kirche haben diese Hände-Auflegung strenge und allgemein beobachtet, obgleich dieselbe nicht immer und späterhin gar nicht mehr mit wunderbaren Gaben verbunden war, ein offenbarer Beweis, daß man von jeher den Glauben hatte, daß diese Hände-Auflegung für alle Zeiten angeordnet ist, und durch sie fortwährend der hl. Geist, d. i. eine innere Gnade gespendet wird, wenn auch hiebei gar nichts Auffallendes in die Erscheinungswelt mehr eintritt.

Die zur Ertheilung dieser Hände-Auflegung fähige Person.

Ordentlicher Weise können nur die Apostel und ihre vollkommenen Nachfolger, die Bischöfe, ausserordentlicher Weise auch die Priester diese Hände-Auflegung ertheilen; denn

In den Schriften des N. B. erscheinen nur Petrus, Johannes und Paulus als Spender dieses Geheimnisses; nicht so der Diakon Philippus.

Nach der Tradition verwalten dieß Amt, und zwar nach Firmilian die natu majores, nachher durch episcopi erklärt.

Constitutiones Apostol. Episcopus, Pontifex; ἱεραρχης auch ἱερευς.

Chrysostomus. Praecipui: κορυφαοι: »Hoc (Sp. s. dare) erat in Apostolis singulare, unde et praecipuos et non alios videmus hoc facere« [1]).

Cyprian. Praepositus ecclesiae.

Concilium Eliberit. Episcopus.

Hieronymus. Episcopus.

Augustin. Praepositus.

P. Innocenz I. schreibt: »De consignandis infantibus manifestum est, non ab alio, quam ab Episcopo, fieri licere. Nam presbyteri, licet sint sacerdotes, tamen apicem non habent; haec autem pontificibus solis debere, ut vel consignent, vel paracletum Spiritum tradant, non solum consuetudo ecclesiae demonstrat, verum et illa lectio actuum Apostolorum, quae asserit, Petrum et Joannem esse directos, qui jam baptizatis traderent Spiritum s. Nam presbyteris, seu extra episcopum, seu praesente episcopo baptizent, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum s.« [2]).

Die Tradition läßt aber auch die Priester als außerordentliche, von den Bischöfen beauftragte, Spender des Geistes aus Folgendem erkennen:

1) Manche Väter scheinen die Ertheilung des hl. Geistes von

---

[1]) Hom. XVIII. in Act. [2]) Epist. I. ad Decent. C. 3.

den Bischöfen nur für einen äußeren Vorzug und für eine Disciplinar-Sache zu halten; so

Hieronymus. »Quodsi hoc loco quaeris, quare in ecclesia baptizatus nisi per manus episcopi accipiat Spiritum s., quem nos asserimus in vero baptismate tribui, disce: hanc observationem ex ea authoritate descendere, quod post ascensum Domini Spiritus s. descendit; et multis in locis idem factitatum reperimus, ad honorem potius sacerdotii, quam ad legis necessitatem; alioquin, si ad episcopi tantum imprecationem Spiritus s. defluit, lugendi sunt, qui in vinculis, aut castellis, aut in remotioribus locis per presbyteros et diaconos baptizati ante dormierunt, quam ab episcopis inviserentur. Ecclesiae salus in summi sacerdotis dignitate pendet; cui si non exors quaedam et ab hominibus eminens detur potestas, tot in ecclesiis efficerentur schismata, quot sacerdotes. Inde venit, ut sine chrismate et episcopi jussione neque presbyter, neque diaconus jus habeat baptizandi« [1]). Augustin heißt dieses Recht der Bischöfe »antiquum morem ab Apostolis traditum« [2]). P. Innocenz gründet es auf eine »consuetudo ecclesiae« und spricht bloß von einem »non licere presbyteris«. Sieh oben S. 157.

2) Die Väter nennen nur die Ordination, die vom Bischofe allein und ausschließend verrichtet wird, und legen somit alle übrigen kirchlichen Handlungen in die Macht der Priester (Sieh B. I. S. 163.).

3) Einige kanonische Bestimmungen sprechen die Gewalt der Hände-Auflegung und Salbung den Priestern ausdrücklich zu:

Constitutiones Apost. »Episcope aut presbyter! — unges prius baptizandum oleo sancto, deinde baptizabis aqua, et tandem signabis unguento, ut sit oleum unctionis participatio Spiritus, aqua symbolum mortis, unguentum chrismatis sigillum pactionis« [3]).

Ein anderer Kanon der griech. Kirche: »Presbyter praesente episcopo non signat infantes, nisi forte ab episcopo fuerit illi praeceptum« [4]).

Concilium Arausicanum I. a. 441. »Haereticos in mortis discrimine positos, si catholici esse desiderent, si desit

---

[1]) Dial. adv. Lucif.
[2]) L. XV. de. Trin. C. 26.
[3]) L. VII. C. 23.
[4]) Collect. can. eccl. graec. ap. Martin Episc. Bracar.

episcopus, a presbyteris cum chrismate et benedictione consignari placet« [1]).

Concilium Epaonense a. 517. »Presbyteros propter salutem animarum, quam in cunctis optamus, desperatis et in lecto decumbentibus haereticis, si conversionem subitam petant, chrismate subvenire permittimus, quod etiam omnes convertendi, si sani sunt, ab episcopo noverint expetendum« [2]).

Diese den bekehrten Ketzern ertheilte Chrisma tion aber ist nicht eine manus impositio reconciliatoria, wie einige Theologen wollen, sondern die bisher besprochene Hände-Auflegung, denn:

a) Sie wird von Vätern und Concilien ganz so, wie diese Hände-Auflegung mit derselben Beschaffenheit und Wirkung beschrieben:

P. Leo. »Si ab haereticis baptizatum fuisse quemquam constiterit, erga hunc nullatenus sacramentum regenerationis iteretur, sed hoc tantum, quod ibi defuit, conferatur, ut per episcopalem manus impositionem virtutem s. Spiritus consequantur« [3]).

P. Siricius. »Baptizatos ab impiis Arianis nos cum Novatianis aliisque haereticis, sicut est in synodo constitutum, per invocationem solam septiformis Spiritus episcopalis manus impositione catholicorum conventui sociamus, quod etiam totus Oriens Occidensque custodit« [4]).

Concilium Constantinopol. I. a. 381. »Eos, qui rectae fidei adjiciuntur, recipimus secundum subjectam hic consequentiam et consuetudinem: Arianos quidem, et Macedonianos, et Sabbatianos, et Novatianos, et Thessaradecatitas et Apollinaristas recipimus, dantes quidem libellos, et omnem haeresim anathematizantes — et signatos sive unctos primum s. chrismate frontem, et oculos, et nares, et os et aures, et eos signantes dicimus: signaculum doni Spiritus s.« [5]).

Concilium Arausic. I. »Si ad ecclesiam aliquis de Affrorum seu Donatistarum haeresi venerit, et in Patre et F. et Sp. s. baptizatus est, manus ei tantum imponatur, ut accipiat Spiritum s.« [6]).

b) Sie wird der kraftlosen Hände-Auflegung der Ketzer entgegengesetzt, und daher auch ihre Nachholung anbefohlen:

---

[1]) Can. 2.
[2]) C. 16.
[3]) Epist. XXXVII. ad Leon. Raven.
[4]) Epist. I. C. 1.
[5]) Can. 7.
[6]) Can. 8.

Augustin. »Spiritus s. quod in sola catholica per manus impositionem dari dicitur, nimirum hoc intelligi majores nostri voluerunt, quod Apostolus ait: quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum s., qui datus est nobis. Ipsa est enim charitas, quam non habent, qui ab ecclesiae catholicae communione praecisi sunt. — Atque per hoc recte intelligitur dici, non accipi nisi in catholica Spitum s. Neque enim temporalibus et sensilibus miraculis attestantibus per manus impositionem modo datur Spiritus s. — sed invisibiliter et latenter —. Quodlibet haeretici et schismatici accipiant, charitas, quae cooperit multitudinem peccatorum, proprium donum est catholicae unitatis et pacis. — Manus autem impositio non sicut baptismus repeti non potest, quid est enim aliud, nisi oratio super hominem« [1])? Man bemerke, daß hier die Hände-Auflegung nur in der katholischen Kirche als wahrhaft wirksam dargestellt wird, welches von einer Ceremonie nicht gesagt werden kann; daß sie dieselbe Hände-Auflegung ist, mit welcher zu den Zeiten der Apostel wunderbare Erscheinungen verbunden waren; daß zugegeben wird, die Ketzer möchten durch Hände-Auflegung wohl auch etwas, aber nur nicht das Eine Wahre: die Liebe, empfangen haben; daß sie als Gebet wiederholbar *) und hierin von der Taufe unterschieden ist, durch welches Alles sie als die confirmatorische Hände-Auflegung sich herausstellt.

c) Sie wird von Cyprian ausdrücklich das nach der Taufe übliche Sacrament der Hand-Auflegung zur Empfangung des hl. Geistes genannt: »eo quod parum sit eis (haereticis) manum imponere ad accipiendum Spiritum s., nisi accipiant et ecclesiae baptismum. Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si utroque sacramento nascantur, quum scriptum sit: nisi quis —« [2]).

d) Sie wird von demselben Cyprian von der impositio manus reconciliatoria, welche bei den Anfangs in der kath. Kirche Ge-

---

[1]) L. III. de Bapt. C. 16.

*) Keineswegs aber die Wiederholbarkeit der Salbung, wie Optat es auch als ungegründeten Vorwurf angiebt, als achteten die Katholiken das Salböl der Donatisten nicht. Cont. Parm. L. VII.

[2]) Epist. LXXII.

tauften und Bezeichneten, nachher Abgefallenen, dann wieder zu ihr Zurückgekehrten in Anwendung kam, ausdrücklich unterschieden: »Observamus, ut, quod nos constet, hic baptizatos esse, et a nobis ad haereticos transiisse, si postmodum ad veritatem et matricem redeant, satis sit, in poenitentiam manum imponere, ut, quia ovis fuerat, hanc ovem abalienatam et errabundam in ovile suum pastor recipiat« [1]).

e) Sie wird als ein besonderes Recht des Bischofs ausgezeichnet, und nur in außerordentlichen und Nothfällen den Priestern zugestanden.

4) Noch wird die von Priestern vorgenommene Chrismation geschichtlich bezeugt. Der sogenannte Ambrosiaster berichtet: »Apud Aegyptios presbyteri consignant, si praesens non sit episcopus« [2]). Gleiches thaten die Priester in Sardinien, wie aus einem Verbote P. Gregors des Großen hervorgeht: »Presbyteri baptizatos infantes signare sacro in fonte chrismate non praesumant, sed presbyteri baptizatos tangant in pectore, ut episcopi postmodum tangere debeant in fronte« [3]); welches aber, entstandenen Aergernisses wegen, wieder zurückgenommen wurde: »Pervenit ad nos, quosdam scandalizatos fuisse, quod presbyteros chrismate ungere in fronte eos, qui baptizati sunt, prohibuimus; et nos quidem secundum usum veterem nostrae ecclesiae fecimus; sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizatos chrismate tangere debeant, concedimus« [4]). Aehnliche Befugniß wurde auch späterhin manchen Missionarien und Aebten vom Kirchenoberhaupte eingeräumt, wie wir schon anderswo [5]) gezeigt haben; und noch immer ertheilen griechische Priester die Chrismation, welches sie von den Lateinern nicht trennet.

Die Kirche sagt auf dem Concil zu Trient: »Siquis dixerit, sanctae confirmationis ordinarium *) ministrum non esse

---

[1]) Epist. LXXI. ad Quint. Vergl. LXXIV. ad Pompej.
[2]) In Ephes. IV. 11.
[3]) L. III. Epist. 9.
[4]) L. c. Epist. 26.
[5]) Geschichtl. Darstellung der Verrichtung der Firmung. Bamb. 1820.

*) Der Minister ordinarius weist auf einen minister extraordinarius hin, der Niemand anders, als der Presbyter seyn kann.

solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem *), anathema sit« [1]).

Ueber dieſen Punct und die bereits abgehandelten führt man noch aus P. Eugens IV. Decrete an: »Secundum sacramentum est confirmatio, cujus materia est chrisma confectum ex oleo, quod nitorem significat conscientiae, et balsamo, qui odorem significat bonae famae, per episcopum benedicto. Forma **) autem est: Signo te signo crucis, et —. Ordinarius minister est episcopus, et, cum caeteras unctiones simplex sacerdos valeat exhibere, hanc non nisi episcopus debet conferre, quia de solis Apostolis legitur, quod per manus impositionem Spiritum s. dabant. — Loco autem illius manus impositionis datur in ecclesia confirmatio ***). Legitur tamen aliquando, Apostolicae sedis dispensatione, ex rationabili et urgente admodum causa, simplicem sacerdotem chrismate per episcopum confecto hoc administrasse chrismatis sacramentum. Effectus autem hujus sacramenti est, quia in eo datur Spiritus s. ad robur, sicut datus est Apostolis in die Pentecostes, ut videlicet christianus audacter Christi confiteatur nomen. Ideoque in fronte, ubi verecundiae sedes est, confirmandus inungitur, ne Christi nomen confiteri erubescat, et praecipue crucem ejus, quae judaeis est scandalum, gentibus autem stultitia secundum Apostolum; propter quod signo crucis signatur«.

Die zum Empfange dieſer Hände-Auflegung fähige Perſon, und ihre Vorbereitung hiezu.

Nur der Getaufte iſt der Confirmation fähig, denn die Beſtättigung auf Chriſtus ſetzt die empfangene Weihe für ihn ſchon voraus.

*) Die Waldenſer, Wicleſiten und Huſſiten legten das Recht, die Firmung zu ertheilen, eben ſo den Presbytern, als den Biſchöfen bei. Huß äußerte: »Confirmatio juvenum, clericorum ordinatio, locorum consecratio reservantur papae et episcopis propter cupiditatem lucri temporalis«. Conc. Constantiense Sess. VIII. Einen Nachhall hievon gaben Luther und Calvin.

[1]) Sess. VII. de Confirm. Can. 3.

**) Nicht einzige Materie und Form, ſondern vervollſtändigende Elemente.

***) Was in der Kirche nun Confirmation heißt, entſpricht jener Hand-Auflegung.

Die Bücher des N. B. sagen es Apg. VIII. 14. XIX. 5. 6. Hebr. VI. 2. deutlich, wobei man annehmen kann, daß, wenn die Apostel Kinder getauft haben, sie auch diesen den hl. Geist werden ertheilt haben.

Aus den Vätern gedenkt P. Innocenz (S. 157.) der Kinder ausdrücklich; auch bereits von Ketzern Gefirmte sollen nach einigen Kirchenvorstehern*) einer wiederholten Hände-Auflegung unterworfen werden.

Nach der Praxis und dem Pontificale der Kirche werden gewöhnlich Kinder, und diese auch schon im zarten Alter gefirmt.

Die Vorbereitung zum Empfange der Hände-Auflegung fällt mit der zur Taufe in Eines zusammen, weil sie die Vollendung von dieser ist, und ihr auch ehedem sogleich nachfolgte.

Nothwendigkeit dieser Hände-Auflegung.

Diese Hände-Auflegung ist zwar nicht zur Seligkeit, aber doch zum Empfange der Geisteskraft nothwendig, daher für jeden Christen äußerst erwünschlich und unerläßlich, wenn sie derselben theilhaftig werden können; dieß zeigt sich auch

Aus den Schriften des N. B., wo die Apostel bei ihren vielen und dringenden Geschäften eigene Reisen unternahmen, um den Getauften den hl. Geist zu ertheilen; wo die Hände-Auflegung den Grundlehren des Christenthums angereiht, und die Bezeichnung auf Christus als eine besondere Wohlthat Gottes herausgehoben ist.

Aus der Tradition, indem die Väter diesem Ritus einen sehr großen Werth und eine Art Nothwendigkeit beilegen, wie z. B. Cyprian sagt: »Necesse est —«, das Concil. Laodic. a. 372: »oportet illuminandos post baptismum chrismatis quo-

*) Jene nemlich, welche die Taufe der Ketzer als nichtig verwarfen, mußten auch ihre Hände-Auflegung für ungültig erklären, wie solches aus obiger Stelle Cyprians (S. 145) hervorgeht. Wenn aber auch solche Väter, welche die Taufe der Ketzer zuließen, diese demohngeachtet bei ihrer Rückkehr zur kath. Kirche wollen gefirmt wissen, so war entweder die Confirmation bei ihnen gar nicht üblich, wie solches Theodoret von den Novatianern berichtet (sieh oben Concil. Constantinopol. I.); oder man wiederholte nur die Anrufung des hl. Geistes über sie, keineswegs die Salbung, als welcher man vorzugsweise die Charakter-Einprägung zugeschrieben haben mag nach obiger Stelle Augustins S. 145.

que coelestis et regni Christi participes inveniri« [1]). Nach den Apostol. Constitutionen ist ein bloß Getaufter wie ein Jude zu achten. Sieh oben S. 144. Nach Cyrillus Hieros. wird einer erst durch die Chrisмation zum Christen gemacht. »Hujus s. chrismatis dono accepto merito appellamini christiani, veram efficientes appellationem in ipsa regeneratione; ante enim, quam haec gratia vobis donata esset, non eratis proprie digni eo nomine, sed pergentes eo usque progressi estis, ut efficeremini chrsitiani« [2]). Man sieht daher leicht ein, daß ein Nichtbezeichneter zur Erlangung eines geistlichen Amtes für unfähig gehalten wurde, wie dieß bei Novation der Fall war, der auf dem Bette getauft den hl. Geist nicht empfangen hatte, und dessen Ordination der ganze Klerus und ein großer Theil des Volkes sich widersetzte [3]).

Die Seligkeit wird indessen beim Abgange der Confirmation auch schon durch die Taufe erreicht, wie solches die Schrift deutlich sagt. Das Concil zu Elvira a. 313 fügt seiner Bestimmung, daß die durch einen Diakon Getauften der Bischof vollenden (perficere) soll, bei: »Quodsi ante de saeculo recesserint, sub fide, qua quis crediderit, poterit esse justus« [4]). Die Constit. Apost. sagen: »Si neque oleum adsit, neque unquentum, snfficit aqua (ἀρκει ὕδωρ) et ad unctionem, et ad sigillum pactionum, et ad confessionem morientis sive commorientis [5]). Aehnliches Hieronymus. (Sieh oben S. 145.)

Ursprung dieser Hände-Auflegung.

Diese Hände-Auflegung muß göttlichen Ursprungs, d. i. Anordnung Christi selbst seyn, dieß erweist

1) Ihre Gleichstellung mit anderen von Christus ausdrücklich angeordneten Heils-Mitteln.

2) Ihre herrliche Wirksamkeit.

3) Ihre Zusammenstimmung mit dem Wesen des Reiches Gottes.

Einwendungen.

Die bisher als eigenes Sacrament erwiesene Confirmation soll

[1]) Can. 48.
[2]) Catech. mystag. III.
[3]) Euseb. Hist. eccles. L. VI. C. 43.
[4]) C. 77.
[5]) L. VII. C. 33.

nichts weiter als eine Ceremonie der Taufe seyn, welches man aus der Geschichte also darzuthun sucht:

1) Die Väter sprechen von der Chrismation als von der fortgesetzten Taufhandlung. Nach Dionysius Areop. wird der Täufling, nachdem er dem Satan abgesagt, und sich an Christus ergeben hat, am ganzen Körper mit Oel gesalbt, dann dreimal untergetaucht, alsdann »indutum veste, quae initiatum deccat, deducunt ad pontificem, qui divino unquento signans participem pronuntiat deinceps sacratisimae Eucharistiae« [1]). Wenn sie daher von der Taufe handeln, erwähnen sie auch zugleich der Hände-Auflegung, weil ihnen jene die Veranlassung dazu giebt; Taufe ist auch die Ueberschrift von dergleichen Abschriften oder Büchern, in denen von der Salbung Meldung geschieht, wie es eben bei diesem Dionysius vorkommt, dessen zweites Hauptstück überschrieben ist: „περι των εν φωτισματι τελουμενων" und oben S. 147 bei Pacian.

2) Sie nennen die Taufe und Hände-Auflegung nur Ein Sakrament. Pacian: »Haec (regenerari) compleri alias nequeunt, nisi lavacri et chrismatis et antistitis sacramento; lavacro enim peccata purgantur, chrismate S. Spiritus superfunditur, utraque vero ista manu et ore antistitis impetramus; atque ita totus homo renascitur et innovatur in Christo« [2]).

3) Sie legen beiden nur eine Wirkung bei, wie Pacian in der so eben angeführten Stelle das renasci und innovari, Cyprian das nasci (oben S. 147.)

4) Sie behaupten, daß die bloß Getauften des hl. Geistes nicht verlustig werden, so Hieronymus oben S. 145.

5) Sie rechnen die Hände-Auflegung und Salbung eben so, wie andere Ceremonien, zu den Gegenständen der kirchlichen Tradition und Disciplin, wie man aus derselben Stelle des Hieronymus ersieht. Cornelius sagt von dem auf dem Bette besprengten Novatian: »Sed neque postquam liberatus est morbo, reliqua percepit, quae juxta ecclesiasticam regulam percipi debent; neque ab episcopo consignatus est. Hoc autem signaculo minime percepto quo tandem modo Spiritum s. potuit accipere [3])?

Antwort. 1) Die Väter sprechen deßwegen immer von der Salbung und Hände-Auflegung bei Gelegenheit der Taufe, weil

[1]) Hierarch. eccles. C. 2.
[2]) Sermo sive Epist. de Bapt.
[3]) Epist. ad Fab. Antioch. apud Euseb. Hist. eccles. L. VI. C. 43.

jene sogleich nach dieser vorgenommen wurde, woraus sich aber so wenig erweisen läßt, daß sie eine bloße Ceremonie der Taufe war, als sich dieses von der Eucharistie sagen läßt, die auch in Verbindung mit der Taufe vorkommt, wie es die Stellen aus Tertullian und Dionys geben. — Salbung und Hände-Auflegung erscheinen aber auch von der Taufe gesondert, und werden öfters lange Zeit nach ihr ertheilt, wenn sie gleichwohl schon von Diakonen oder Priestern und zwar mit allen ihren Ceremonien gültig vollbracht ist. Die Citate aus dem Concilium Arelat. und Hieronymus sagen dieß deutlich.

2) Wenn die Väter Taufe und Hände-Auflegung unter „Sacrament" zusammen fassen; so ist ihnen dieses ein allgemeiner Begriff, der von beiden gebraucht werden kann; ausserdem sprechen sie auch wieder deutlich von Taufe und Hände-Auflegung als von zweien Sacramenten. Man sehe die angeführten Stellen Cyprians S. 145. und Augustins S. 145.

3) Das bei den Vätern vorkommende »nasci« als Wirkung der Taufe und Hände-Auflegung ist in einem allgemeinen Sinne als Geheiligetwerden zu verstehen. Was besonders die Stelle Cyprians betrifft, so läßt sich ihr eine andere desselben Lehrers entgegen setzen, worin er sich über das nasci also erklärt: »Non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit Spiritum s., sed in baptismo, ut spiritum jam natus accipiat« [1]). In den Stellen aus dem Concil. Arelat., Euseb, Pacian, Augustin wird offenbar die Wirkung der Hände-Auflegung von jener der Taufe unterschieden. Das zur Bezeichnung dieser Wirkung gewählte eigene Wort »perficere, consummare» beweist dasselbe, eben so die Zusammenstellung der Hände-Auflegung mit der Taufe und Eucharistie und die besondere Aufzählung ihrer Wirkungen.

4) Wenn auch Einer eben das als Wirkung der Taufe anzugeben scheint, was sonst der Hände-Auflegung zugeschrieben wird, so ist doch der weit größere Theil der Väter für das Gegentheil; insbesondere kann Hieronymus in citirter Stelle, ohne sich selbst zu widersprechen, nichts anders sagen wollen als: die Hände-Auflegung ist den Getauften nicht absolut nothwendig, indem sie den hl. Geist nach einer gewissen Hinsicht auch schon in der Taufe empfangen haben.

5) Zur Disciplin der Kirche rechnen die Väter nur die Um-

[1]) Epist. LXXIV. ad Pompej.

stände, unter denen die Hände-Auflegung zu ertheilen war; sie selbst gründen sie auf das Factum der Apostel.

Hiemit wären zugleich mehrere von Eisenschmid einem Dallaus nachgebeteten Einwürfe abgethan; die übrigen von ihm aufgerafften sind zu gehaltlos, als das sie eine Würdigung verdienen.

Begriff der Confirmation.

Die Firmung ist eine mit gewissen Worten begleitete Hände-Auflegung über den Getauften und Salbung desselben zu seiner Bestättigung auf Christus.

Hände-Auflegung im alten Bunde.

Die Hände-Auflegung war schon im A. B. ein religiöser Act und Ausdruck der Bitte um den Segen des Himmels.

„Es streckte Israel aus seine Rechte und legte sie auf das Haupt Ephraims — und seine Linke auf das Haupt Manasses — und sprach: „Gott — segne die Knaben!" I. Mos. XLVIII. 14. 15. 16.

Noch vergleichen die Väter die Chrismation mit der Salbung der Priester im A. B.

Tertullian. »Egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi de cornu in sacerdotium solebant, ex quo Aaron a Moyse unctus est« [1]).

Cyrillus Hieros. »Ne ignoretis, in veteri etiam lege hujus chrismatis symbolum praecessisse. Moyses enim, quando fratrem suum secundum mandatum Dei summum sacerdotem constituit, postquam lavit aqua, unxit eundem, atque ab eo videlicet typico unguento vocatus est Christus. Ad eundem modum cum summus pontifex Salomonem promoverat in regem, postquam lavit in Geon, unxit eundem. Sed haec quidem in figura contingebant illis, nobis vero non in figura, sed in veritate« [2]).

Chrismation in der religiösen Mythenwelt der Alten.

Theophilus sagt von der Chrismation überhaupt: »Quod

[1]) L. de Bapt. C. 7.

[2]) Catech. mystag. III.

autem me irrides, Christianum vocans, nescio quid dicas. Primo quidem, quia quod unctum est, suave et utile est, nec rideri debet. Quae enim navis utilis et salva esse potest, nisi prius ungatur, aut quae turris vel domus elegans et commoda est, si uncta non fuerit? Quis est, qui, cum in hanc vitam editur aut in palaestram ingreditur, oleo non ungatur? Quodnam opus ornatum esse et praeclarum potest, nisi ungatur et expoliatur? Deinde vero aer et omnis, quae sub coelo est, terra quodammodo unguntur lumine et spiritu. Tu vero non vis ungi oleo Dei? Nos enim ideo Christiani vocamur, quod Dei oleo ungamur« [1]).

Tertullian findet die Chrisma tion der Getauften im Mithrasdienste: »Ipsas quoque res sacramentorum divinorum in idolorum mysteriis aemulatur (diabolus). Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos: expiationem delictorum de lavacro repromittit, et si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem, et imaginem resurrectionis inducit« [2]).

Unsere Ansicht von dem Ursprunge solcher Gebräuche haben wir B. I. S. 479. flg. schon dargelegt.

Moralische Momente dieser Lehre.

1) Der auf die Wahrheit gleichsam besiegelte Christ hat darin die kräftigste Aufforderung, in ihren Lichträumen sich beständig zu bewegen, und derselben mit jedem Tage vertrauter und anhängiger zu werden.

2) In die Reihe der Streiter für den Glauben gestellt, mit seinen Waffen ausgerüstet, geschmückt mit seinem Ordenszeichen erweckt er in sich den Muth und die Kraft, über alle Feinde des Kreuzes den Sieg davon zu tragen.

3) Da die vornehmste Frucht des Geistes die Liebe ist, so pflegt er diese ganz besonders, und bietet bei Verfolgungen und Beleidigungen immer auch den Oelzweig des Friedens an.

4) Endlich wird er durch die empfangene Chrisma tion angemahnt, unter allen Umständen die innere Salbung des Gemüthes beizubehalten, um damit die manchfaltigen Rauheiten, Härten und Reibungen dieses Erdenlebens geduldig und heilsam zu ertragen.

---

[1]) Ad autol. L. I. C. 12. [2]) De praescript. haer. C. 40.

Das Geheimniß des Leibes und Blutes Jesu Christi.

So wie am Menschen das, was gleichen Wesens mit der sichtbaren Natur ist, aus derselben Wachsthum und Kraft und Bestehen zieht, wie er seinem Leibe nach an der Brust der Allmutter liegt, und daraus Nahrung und Fröhlichkeit des Lebens sauget; so sehnt sich auch sein Geist nach jener Quelle, aus welcher er abgeflossen, um gleichfalls eine ihm zusprechende Sättigung und Lust daraus zu schöpfen. Das im Menschen Verwandte mit Gott sucht, was so zu sagen gleichen Geblütes mit ihm ist, daher Umgang mit Gott und Genuß desselben und zwar auf eine andere reellere Weise, als ihm solches durch einen idealen Aufschwung zu ihm gewährt wird.

Dieser Sehnsucht nach höherer Gott-Einigung kommt die Offenbarung durch das Geheimniß des Leibes und Blutes Jesu Christi wunderbar entgegen.

Einsetzung dieses Geheimnisses von J. Chr.

Vier neuteſt. Schriftsteller berichten hierüber, wovon immer zwei beinahe wörtlich mit einander zusammen stimmen, nemlich

Matthäus XXVI. und Markus XIV.

26. „Da sie aber aßen, nahm Jesus das Brod, brach und gab (es) den Jüngern und sprach: nehmet, esset! Dieses ist mein Leib.

22. „Und da sie aßen, nahm Jesus Brod, und segnete, brach und gab (es) ihnen und sprach: nehmet! Dieses ist mein Leib.

27. Und er nahm den Kelch, dankte und gab ihnen sprechend: trinket aus ihm alle!

23. Und er nahm den Kelch, dankte und gab ihnen, und sie tranken aus ihm alle.

28. Denn dieses ist mein Blut, das des neuen Bundes, welches für Viele ausgegossen wird zur Vergebung der Sünden."

24. Und er sagte ihnen: dieses ist mein Blut, das des neuen Bundes, welches für Viele ausgegossen wird."

Lukas XXII. und Paulus I. Kor. XI.

23. „Ich überkam von dem Herrn, was ich auch euch übergab, daß der Herr Jesus in der Nacht, in welcher er überliefert

19. „Und er nahm Brod, dankte, brach und gab ihnen sprechend: Dieses ist mein Leib, der für euch dargegeben wird. Dieses thut zu meinem Andenken.

20. Eben so auch den Kelch nach dem Speisen sprechend: Dieser Kelch (ist) der neue Bund in meinem Blute, welcher für euch ausgegossen wird."

ward, Brod nahm, dankte, brach und sagte:

24. Dieses ist mein Leib, der für euch gebrochen wird. Dieses thut zu meinem Andenken.

25. Eben so auch den Kelch nach dem Speisen sprechend: Dieser Kelch der neue Bund ist er in meinem Blute. Dieses thut, so oft ihr trinket, zu meinem Andenken."

Christus machte hienach eine auf seinen Leib und sein Blut sich beziehende ewige Stiftung, oder setzte das sogenannte Mysterium der Eucharistie ein.

Inhalt der Eucharistie.

Dieß Geheimniß enthält den wirklichen Leib und das wahrhaftige Blut Jesu Christi, wofür

schon die Bücher des N. B. die deutlichsten und stärksten Beweise liefern, und zwar vor Allem in der so eben angeführten Einsetzungs-Acte.

Die darin vorkommenden Worte lassen nur einen doppelten Sinn zu, daß sie nemlich heißen entweder: dieß stellt vor meinen Leib, oder: dieß ist wirklich mein Leib; eine dritte und weitere Deutung ist durchaus willkührlich und unstatthaft. Daß nun aber nicht der figürliche, sondern der reale Sinn anzunehmen sey, ergiebt sich

1) Aus der Beschaffenheit des Textes, dessen Materiale und Construction für ein wirkliches Daseyn des Leibes und Blutes Christi sprechen; denn

a) es heißt *ευλογησας*: segnete; zwar bei Lukas und Paulus: *ευχαριστησας*; allein bei letzterem doch auch: *»ποτηριον της ευλογιας ὁ ευλογουμεν«* I. Kor. X. 16.; nun kommt das Segnen mit wundervollem Effecte vor Mark. VI. 41. VIII. 6. 7.: es ist daher auch hier als eine das Brod und den Wein angehende Weihhandlung zu nehmen, somit gleichfalls an eine heilige Wirkung zu denken.

b) Der Befehl an die Jünger: esset, trinket Alle von dem Einen, zeigt an, daß das ihnen Dargereichte etwas Ausgezeichnetes, Einziges und der Genuß desselben von hoher Wichtigkeit war.

c) Als Ursache dieses befohlenen Genusses ist angegeben, weil das Dargereichte Leib und Blut Christi sey: „γαρ, denn". Folglich macht nicht der Genuß den Gegenstand zum Leibe und Blute Christi, sondern dieser ist es schon, und muß es wirklich geworden seyn, weil wohl nicht in der andern Bezeichnung der Sache, sondern in ihrem veränderten Wesen der Grund ihres dringenden Genusses liegen kann.

d) Das Wörtchen τουτο ist deßwegen beachtenswerth, weil es nicht auf das Vorausgehende: Brod und Wein, sondern auf das Nachfolgende sich bezieht, daher nicht gesagt ist: dieß Brod ist mein Leib, wo nun allerdings das „ist" keinen andern, als bildlichen Sinn haben würde, sondern: dieses ist mein Leib. τουτο aber bedeutet deßwegen nicht das vorausgehende αρτος oder ποτηριον, weil es im ersten Falle mit dem Subjecte dem Geschlechte nach zusammenstimmen müßte, im zweiten aber es bei Lukas nicht heißen könnte: »τουτο το ποτηριον ἡ καινη διαθηκη εν τω αἱματι μου το ὑπερ ὑμων εκχυνομενον«; wo εκχυνομενον mit ποτηριον: Kelch, übereinstimmt, der doch nicht ausgegossen ward, daher ποτηριον und das ihm angehängte τουτο auf das folgende αἱμα sich beziehen muß. Es ist auch durchaus ungewöhnlich, etwas Bekanntes, hier Brod und Wein, mit dem ungewissen Artikel zu bezeichnen; demnach bedeutet τουτο eine den Jüngern unbekannte Speise, einen geheimnißvollen Trank, d. i. den Leib und das Blut Christi.

e) Endlich verdient auch noch das εστι einige Aufmerksamkeit, weil es denn doch gewöhnlich ein reales Seyn ausdrückt, und, wenn es von Christus nicht gesprochen ward, doch von den Evangelisten gewählt worden ist, da sie zur Bezeichnung eines bloß repräsentirenden Seyns einen weit zweckmäßigeren Ausdruck hätten setzen können.

2) Aus der Thathandlung selbst, dessen Inhalt, Begehung und Umstände auf etwas mehr, als auf eine bloße Figuration hinweisen, denn:

a) Hier zeigt sich eine Anordnung, die ewig beobachtet werden soll, die nothwendig geschehen mußte, die somit zum Wesen des Himmelreichs gehört. Wenn Christus von seinem sehnlichsten Verlangen sprach, das Osterlamm mit seinen Jüngern zu essen Luk. XXII. 15., so hat er damit gewiß auch die Einsetzung dieses Bundesmales gemeint, und ihm dadurch einen ganz eigenen inneren Werth zuerkannt.

b) Das Materiale der Handlung: die Zerbrechung eines Brodkuchens, und die Darreichung der Stücke desselben ist eben nicht geeignet, den hingeopferten Leib Jesu zu verbildlichen; überhaupt paßt kein Gastmal zur Todeserinnerung, daher kann auch eine solche Absicht der Stiftung nicht zu Grunde liegen.

c) Das Nehmen eines gewissen Brodes und Weines, ihre Absonderung von dem Uebrigen, und die Beschränkung der Worte Jesu gerade nur auf diese Portionen; noch mehr: der Allen anbefohlene Genuß hievon, welcher doch zur Bedeutsamkeit der Sache gar nichts beiträgt, beweisen, daß dem Ausgesonderten keine bloße neue Vorstellung angeknüpft, sondern ein anderes Wesen gegeben ist.

d) Auch die religiöse Feierlichkeit, in der die Handlung eingehüllet ist, giebt ihr einen höheren Charakter. Sie beginnt mit einer Weihe und erscheint offenbar als etwas von dem übrigen Male Unterschiedenes, Neues, Heiliges.

3) Aus der Person Christi, dessen Weisheit, Einfachheit, Liebe zu den Seinigen und göttliches Wesen für den Wortsinn stehen, denn:

a) Hätte Christus in seinem letzten Willen ein bloßes Bild aufstellen wollen, so hätte er solches, wohl wissend, daß man sein Testament als etwas Unantastbares und als das Höchste seiner in so manchen Puncten übernatürlichen Anstalt verehren würde, gewiß bestimmt erklärt, und nicht Millionen in die Irre geführt.

b) Seine Demuth und Bescheidenheit verbiethet, in diesem von ihm so ernst bestimmten Ritus nichts weiter, als ein Denkmal zu finden, das er nur sich selbst errichtet hätte.

c) Die unendliche Liebe zu den Seinigen, die von ihm so oft besprochene Vereinigung, welche zwischen ihm und seinen Anhängern zu Stande kommen soll, erregt zu der fraglichen, im Momente seines Hinscheidens getroffenen Anstalt sogleich den Gedanken, daß er darin wirklich seinen Leib und sein Blut, gleichsam sich selbst, auf eine wunderbare Weise zurückgelassen hat, um die möglichst realste Verbindung mit den Bürgern seines Reichs zu unterhalten.

d) Hiemit stimmt auch seine göttliche Natur sehr wohl zusammen, denn derjenige, der von sich sagte, daß er ausgerüstet mit der Macht des Vaters vom Himmel gekommen sey, der alle Arten von Gebrechen heilte, Wasser in Wein verwandelte, Todte zum

Leben auferweckte, konnte und kann wohl auch sein Fleisch und Blut zum Genusse geben.

4) Aus der Ansicht der verschiedenen Referenten hievon, welche durch ihre Berichtsweise, durch ihre Genauigkeit und Uebereinstimmung nichts Leeres oder Alltägliches, sondern etwas Inhaltreiches und Außergewöhnliches zu erkennen geben, denn:

a) Alle vier Verfasser berichten diese Institution so, daß sie durch dieselbe auf einmal die Passafeier unterbrechen und Jesus in einer höchst merk- und ehrwürdigen Thätigkeit erscheinen lassen; sie zeigen deutlich, daß sie die Darreichung und den Genuß jenes Weins und Brods von dem übrigen Male als etwas Außerordentliches unterscheiden, und damit den Charakter der Heiligkeit verbinden.

b) Sie stimmen in ihrer Erzählung auffallend mit einander überein, welches gleichfalls ihre Ueberzeugung von der Erhabenheit und Unantastbarkeit der Sache beurkundet.

c) Keiner giebt auch den leisesten Wink, daß eine bildliche Bedeutung anzunehmen sey, wo sie doch solches sonst zu thun pflegen.

Einwendungen.

1) Durch den bildlichen Sinn entgeht man der Annahme eines seiner Natur und vielfachen Wiederholung wegen ungeheuren Wunders; es ist aber Regel der Exegese, solches zu thun, wo es nur immer seyn kann.

Antw. Bei Christus und dessen Anstalten, d. i. bei einem mit göttlicher Macht begabten Wesen und in einer Welt von übersinnlichen Dingen leidet diese Regel der Exegese keine Anwendung, ob sie gleich sonst ihre Gültigkeit behalten mag; nebstdem ist dieß Wunder nicht größer, als das des menschgewordenen Gottes, und nicht frequenter, als die Erhaltung, d. i. die fortwährende Schöpfung des Alls. Du findest es nicht ungeheuer, daß die Gottheit mit jedem Jahre, ja mit jedem Augenblicke ihr Kleid neu webt: und nun soll es so etwas Ungeheueres seyn, wenn der Logos für die Bürger seines Reichs ewig fort mit jenem Leibe sich darstellt, in welchem er einst auf Erden unter ihnen sichtbar wandelte?

2) Die Unnatürlichkeit und Gräßlichkeit der Sache: Menschenfleisch essen und Menschenblut trinken, lassen an einen anderen, als bildlichen Sinn gar nicht denken.

Antw. Das Schauderhafte fällt schon dadurch hinweg, daß Fleisch und Blut Christi nicht als solche in der Erscheinung sich darstellen, sondern auf geheimnißvolle Weise vorhanden, ferner daß

sie eben so als Nahrungsmittel den Kindern Gottes von ihrem Erzeuger dargereicht anzusehen sind, wie das Blut und die Milch von der Mutter, wovon der Fötus und Säugling erhalten werden. Außerdem ließe sich auch bei der figürlichen Deutung fragen, wie Christus eines so gräßlichen Bildes sich bedienen konnte.

3) In den heil. Büchern kommen mehrere dergleichen Redensarten vor, die offenbar einen figürlichen Sinn einschließen und den die Schrift öfters selbst angiebt. Christus sagt: „Ich bin die Thüre zu den Schafen." Joh. X. 7. 9. „Ich bin der echte Weinstock, und mein Vater ist der Weingärtner —" XV. 1. In der Erklärung der Parabel vom Sämanne: „Der den guten Samen säet, ist der Sohn des Menschen, der Acker ist die Welt —" Matth. XIII. 37—40. Vergl. Apg. X. 17. Offenb. I. 10 flg. „Es ist geschrieben, daß Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Sklavin, und einen von der Freien; aber der von der Sklavin war nach dem Fleische geboren, und der von der Freien nach der Verheißung. Dieß hat einen bildlichen Sinn, denn sie (die beiden Weiber) sind die zwei Bündnisse. Das eine nemlich ist vom Berge Sinai entstanden, dieses ist Hagar; — aber das himmlische Jerusalem ist die Freie." Gal. IV. 22—27. Eben so in den Büchern des A. B.: „(Das gebratene Lamm) Uebergang des Herrn (ist) es." II. Mos. XII. 11. Nemlich Erinnerung an die Wohlthat Jehovas, wie das ungesäuerte Brod, von dem es ausdrücklich heißt: „dieß ist darum, was mir Jehova gethan bei meinem Ausziehen aus Aegypten, und es sey dir zum Zeichen auf deiner Hand und zum Denkzettel zwischen deinen Augen —" XIII. 8. 9. Im Jesaia ertönt der Ausruf: „Alles Fleisch ist Gras." Jes. XL. 6. Der seine Habseligkeiten als Wandergeräthe tragende Prophet muß zu Israel also sprechen: „Der Fürst (ist) dieses Lasttragen in Jerusalem, und das ganze Haus Israel. — Sprich: ich bin euer Wunderzeichen. Wie ich gethan habe, also soll ihnen geschehen: sie sollen auswandern und in die Gefangenschaft ziehen". Ezech. XII. 10. 11. Die Vision von den lebendig werdenden Gebeinen wird also erklärt: „Diese Gebeine (bedeuten) das ganze Haus Israel." XXXVII. 11. Vergl. I. Mos. XLI. 26. 27. Dan. II. 38. VII. 17. Mehrere solcher Citaten hat Eisenschmid [1]) zusammengerafft.

Antw. Alle diese Stellen unterscheiden sich von der unsrigen dadurch, daß in ihnen schlechterdings gar kein anderer, als der bild-

[1]) Unterschied der römisch-kathol. und der evangel. prot. Kirche.

liche Sinn möglich ist, und daß sie größtentheils in diesem Sinne auch ausdrücklich erklärt sind. Anders bei unserm Texte, der gar nicht zur bildlichen Erklärung zwingt, und der nirgendwoher auch nur den geringsten Wink hiezu bekommt. Noch ist zu bemerken, daß in allen obigen Citaten das zu Bezeichnende immer entweder etwas Geschehenes, oder Zukünftiges, oder Abwesendes, oder noch nicht genug Erkanntes ist, welches somit sehr natürlich durch Bilder und Erinnerungszeichen dem Geiste vorgehalten wird, wo in unserm Texte das zu Bezeichnende als etwas Gegenwärtiges, den Jüngern in die Augen Fallendes einer symbolischen Darstellung schlechterdings nicht bedarf, ferner daß nie von einem Unbestimmten, wie das τουτο ist, sondern immer von einem deutlich angegebenen Gegenstande etwas Anderes ausgesagt wird, wo man also sogleich erkennt, daß ein wirkliches Seyn des bereits genau Bestimmten im Sinne des Prädicats nicht gemeint seyn kann. Zwar bringt Eisenschmid unter Andern auch vor: „Matth. XII. 48. sagt Jesus seinen wirklichen Verwandten gegenüber: Diese sind, d. h. unter diesen (indem er auf seine gläubigen Zuhörer hinsieht) verstehe ich, meine Mutter und meine Brüder"; allein da Jesus nach seiner eigenen Erklärung unter Anverwandten seine Anhänger versteht, so muß hier „sind", das jedoch im Texte gar nicht einmal vorkommt, in eigentlicher Bedeutung genommen werden..

4) Auf das „εστι" ist gar kein Nachdruck zu legen, indem nach dem gelehrten Engländer Hartwell Horne*) die syrische Sprache, derer sich Christus bedient hatte, kein Wort für figürliche Bezeichnungen hat.

Antw. Es ist schon genug, daß die hl. Referenten εστι gebrauchten; ausserdem führt Dr. Wiseman zwei und dreißig syrische Wörter an, welche »ideam typi exacte exprimunt« [1]).

5) Da Christus ausdrücklich beisetzt: dieß thut zu meinen Andenken; so sollte das Ganze nur ein Zeichen der Erinnerung an ihn seyn. Christus will sagen: kommt zuweilen zusammen, lasset Brod und Wein zum Genusse herum gehen, und denket dabei an meinen Leib, der für euch dargegeben, an mein Blut, daß für euch vergossen worden ist. Dieser Sinn ergiebt sich besonders aus dem bei

*) An Introduction to the Critical Study and knowledge of the sacred Scriptures. London 1825.

[1]) Horae syriacae seu commentationes et anecdota res vel literas syriacas spectantia. Romae, typis Fr. Bourliè, 1828.

Lukas und Paulus: „Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blute," welches nichts anders heißen kann, als: Dieser Becher werde getrunken auf das Andenken an den Bund, den ich durch meinen Tod bekräftige; ganz wörtlich genommen hätte der Satz gar keinen Sinn.

Antw. Christus sagt nicht: dieß ist mein Leib, und dieser ist ein Andenken an mich; sondern: dieß thut zu meinem Andenken. Das Andenken bezieht sich also auf das Thun, auf die Wiederholung der Handlung; die dankbare Erinnerung an den Tod Christi soll die Seinigen zu diesem hl. Male versammeln, sie während desselben begeistern, und nach demselben in ihnen lebendig und wirksam bleiben. Ausser dem fällt etwas ganz Anderes in die Anschauung, als was dem Wesen nach vorhanden ist, so daß immer noch von einem Andenken davon die Rede seyn kann; dieses aber soll so beschaffen seyn, daß es auch bei dem ohne alle Hülle gegenwärtigen Opferleibe bestehen könnte, indem es die Erwägung der Ursache des Todes Jesu, der durch denselben erlangten Wohlthaten, der Strafwürdigkeit der Sünde, die Erfassung guter Gesinnungen und den Vorsatz zu einem christlichen Wandel in sich schließen soll, an welches Alles der vorhandene getödtete Leib Christi aus und durch sich selbst nicht erinnert. In der Stelle „so oft ihr esset dieses Brod, oder diesen Kelch trinket, so verkündet den Tod des Herrn" spricht der Apostel von einem bestimmten Brode und Weine, die eine ganz besondere Eigenschaft haben, welche ihm der Grund ist, daß er zur Verkündigung des Todes Jesu auffordert, wogegen nach der Meinung der Gegner das Brod erst durch die an dasselbe geheftete Erinnerung etwas Ausgezeichnetes würde. Daher kann auch die gegebene Erklärung: Lasset Brod und Wein zum Genusse herumgehen, und denket dabei an meinen Leib —, die richtige nicht seyn, weil dann das Brod ausser dieser Erinnerung gegen den Ausspruch Pauli nichts Besonderes an sich hätte.

6) Auch die Umstände, unter denen Christus redete, veranlaßten eine Bildersprache. Sein naher Tod, das Verlassen seiner Freunde mußten seine Gefühle gewaltsam aufregen. Vergl. Joh. XIII. 21. Aber wer weiß nicht, wie unbestimmt und wie wenig überlegt man sich im Drange des Herzens ausdrückt, welche manchmal sonderbare Ansichten man von einer Sache hat, die man im Zustande der Ruhe nicht leicht gehabt hätte, daher auch nach einem solchen Zustande beurtheilen und berichtigen muß?

Antw. Daß Jesus mit vollem Vorbedacht zu dieser Handlung

sich anschickte, ja das sie die einzige Ursache war, warum er mit seinen Jüngern das Passa zu feiern so sehr sich sehnte, wurde bereits oben bemerkt. Joh. XIII. 21. geräth Jesus in heftige Bewegung nicht durch den Gedanken an seinen Tod, sondern an seinen Verräther.

7) Christus hatte während der Passamalzeit zu seinen Jüngern gesprochen: „Noch Vieles hab ich euch zu sagen, aber ihr könnt es bis jetzt nicht ertragen." Joh. XVI. 12. Nun aber hätte er ihnen gerade das Unbegreiflichste gesagt, wenn in seiner Rede ein reelles Seyn anzunehmen wäre.

Antw. Das, was die Apostel damals noch nicht ertragen konnten, bezog sich nach dem Contexte mehr auf die Natur des Messiasreiches, auf den Sinn der prophetischen Ausspräche, auf die sonderbaren Schicksale, welche sowohl sie als auch ihr Meister noch erfahren würden, und die sie zur Zeit mit ihren Vorstellungen nicht vereinbaren konnten. Die Geheimnisse der Religion hatten sie schon wohl aufgefaßt und ertragen, wie aus Joh. VI. 69. 70. Matth. XI. 25 XVI. 16. 17. hervorgeht.

8) III. Mos. XVII. 10. 11. ist der Genuß des Blutes unter Lebensstrafe verboten: wie konnte nun Christus sein Blut den Seinigen zu trinken geben?

Antw. Mose verbietet den Genuß des natürlichen Blutes; Christus reicht sein Blut im Geheimniß; derselbe konnte auch als Stifter eines neuen Bundes eine neue auf diesen Bund sich beziehende Anordnung treffen, und die Seinen mit dem Bundes-Blute innerlich heiligen, womit Mose die Israeliten äußerlich besprengte. II. Mos. XXIV. 8.

9) Die ganze Handlung ist nach dem jüdischen Rituale der Passa-Mal-Feier zu beurtheilen; nach diesem soll der Hausvater einen Brodkuchen zerbrechen und jedem der Anwesenden einen Theil davon geben, eben so soll er den Becher mit Wein herumgehen lassen; beide Handlungen werden mit Danksagung und Lobpreisung Gottes begleitet, und der dritte Becher heißt ausdrücklich Becher der Segnung oder Danksagung *).

Antw. a) daß dieß Rituale auch schon zu Jesu Zeit so bestand, ist noch nicht erwiesen.

b) Durch die bei Darreichung der Speise und des Trankes von Jesu gebrauchten Worte führte er einen neuen Ritus ein, oder

*) Vergl. Jahns Archäologie III. Thl.

verwendete wenigstens das bereits Bestehende zu einer eigenen für seine Kirche bestimmten Anordnung.

c) Daß Christus selbst von dem Dargereichten zuerst genossen habe, wie die Agende befiehlt, wird von den Hagiographen nicht berichtet; dagegen

d) erzählen sie die Handlung offenbar als eine Eigenthümlichkeit ihres Meisters, als etwas Besonderes, von den Gebräuchen der Oster-Mal-Feier Verschiedenes.

10) Da in der Erzählung von einem Erstaunen der Jünger gar nichts vorkommt, so müssen auch diese die Sache bloß bildlich genommen haben. Wenn Petrus sich schon so sehr sträubte, als ihm sein Meister die Füße waschen wollte Joh. XIII. 8. 1.; welche Einwendungen würde er erst gemacht haben, wenn er geglaubt hätte, daß er sein Fleisch und Blut genießen sollte?

Antw. Daß die Apostel damals nicht ergriffen waren, folgt aus dem Stillschweigen der Referenten hierüber nicht; diesen ist Christus die Hauptperson, und bei der Hervorhebung des Meisters lassen sie die Jünger im Hintergrunde; dann möchten wir gerade in diesem Schweigen der Evangelisten die tiefe Stille wahrnehmen, die nun auf einmal bei den Tischgenossen eintrat, und wodurch sie ihre Ehrfurcht gegen die Größe und Heiligkeit des geschehenen Wunders zu erkennen gaben. Uebrigens ist zwischen der Fußwaschung und dem Abendmahle ein großer Unterschied, indem bei jener Jesus im Sklavendienste, hier als Stifter des N. B. erscheint.

11) „Jesus sprach von seinem bevorstehenden Tode überall nur andeutungsweise, in uneigentlicher Rede, oder unter symbolischen Hinweisungen. Die Schüler Jesu verstanden diese Anspielungen so wenig, daß sie sogar weder seinen Tod, noch seine Auferstehung erwarteten. Und die Einsetzungsworte sollen ihnen faßlicher gewesen seyn"? So Eisenschmid.

Antw. Es ist äußerst auffallend, wie ein vom Großmeister Krug approbirter und der theologischen Welt vorgeführter Bibelchrist eine so dicke Unwissenheit in der Bibel zur Schau tragen kann! Wenn Jesus zu seinen Jüngern sprach: „Es wird der Sohn des Menschen übergeben werden in die Hände der Menschen, und tödten werden sie ihn, und am dritten Tage wird er auferweckt werden"; und wenn es hierauf heißt: „und sie wurden betrübt" Matth. XVII. 22.: war auch dieß eine uneigentliche, unverstandene Rede? Eben so deutlich verkündete Jesus seinen Tod XV. 21. XX. 18.

19. 28. Joh. IX. 11. 15. Warum aber die Jünger die gewaltsame Hinrichtung ihres Meisters nicht fassen konnten, wurde schon B. I. S. 118. erklärt.

12) Die Apostel konnten an Jesu wirklichen Leib und dessen wahrhaftiges Blut in ihrer Trennung gar nicht denken, weil er noch lebendig und wohlbehalten in ihrer Gesellschaft sich befand.

Antw. Christus sprach von einem solchen Zustande seines Leibes und Blutes, wo dieses vergossen jener dargegeben ward, welches die Apostel gewiß verstanden haben.

13) Noch die Apostel verboten den Gläubigen den Blut-Genuß Apg. XV. 29.

Antw. Den Genuß des Blutes der Opferthiere, aber nicht des Eucharistie-Blutes.

14) Hätte Jesus wirklich sein Fleisch und Blut den Aposteln mitgetheilt, so könnte man sich nicht erklären, warum Johannes von diesem merkwürdigen Factum in seinem Evangelium keine Erwähnung thut. Er, der selbst nichts als Liebe war, und an Christus nichts als Liebe erblickte, sollte diesen allergrößten Beweis der Liebe mit Stillschweigen übergangen haben? Hat er doch die Fußwaschung so treulich aufbewahrt! Er kann daher in dieser Handlung Jesu nichts Ausgezeichnetes oder Göttliches gefunden haben, und dieß ist nur dann der Fall, wenn er ihr eine symbolische Bedeutung gab. Höchst wahrscheinlich trug er ihren Sinn in den XV. und XVII. aufbehaltenen Reden Jesu vor, wonach sie die innigste Vereinigung der Apostel mit Christus und unter einander ausdrücken soll.

Antw. Daß Johannes auch dieses Factum, und zwar mit großer Bestimmtheit, in seine Geschichte Jesu aufgenommen hat, wird sich weiter unten zeigen; außerdem kann solche Hinweglassung so wenig eine bloß figürliche Tendenz der Handlung Jesu beweisen, als ein ähnliches Uebergehen der Taufe einen gleichfalls bloß symbolischen Werth derselben. Die Einsetzungsworte aber beziehen sich auf die allgemeine Erlösung durch Christi Tod, wonach Joh. XV. und XVII. keine Umschreibung von ihnen seyn können.

Weitere Beweise für die oben aufgestellte Behauptung liefern einige Aeußerungen des Apostels Paulus: „Meine Geliebten! fliehet vor dem Götzendienst. Als zu Vernünftigen spreche ich; urtheilt selbst, was ich rede. Der Kelch des Segens, den wir segnen, ist er nicht Gemeinschaft (*Κοινωνία*) des Bluts des Herrn? Das Brod, welches wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft des Leibes des Herrn? Nemlich Ein Brod, Ein Leib, obgleich Viele, sind wir

denn wir Alle nehmen an Einem Brode Theil. Betrachtet Israel nach dem Fleische: sind nicht, die die Opfer essen, in Gemeinschaft (*Κοινωνοι εισι*) mit dem Altare? Was sag ich nun: daß ein Götze Etwas ist, oder daß ein Götzenopfer Etwas ist? (Nein); sondern daß, was die Heiden opfern, sie Dämonien (eingebildeten Göttern) opfern, und nicht Gott. Ich will aber nicht, daß ihr in Gemeinschaft mit dergleichen Dämonien kommet (*Κοινωνους γινεσθαι*). Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonien; ihr könnt nicht an dem Tische des Herrn Theil nehmen, und an dem Tische der Dämonien." I. Kor. X. 14—22.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß hier der Apostel von dem durch Jesus angeordneten und in der Korinthischen Gemeinde wiederholten Abendmahle spricht, und sich über die Natur und den Werth desselben erklärt; er sagt aber bestimmt, daß der gesegnete Kelch (das im Kelch Enthaltene) Gemeinschaft des Blutes und das gebrochene Brod Gemeinschaft des Leibes des Herrn, daher nicht Figur, sondern Mittheilung des Leibes und Blutes Christi ist, wo also ihre Wirklichkeit vorausgesetzt werden muß. Eine bloß ideale Gemeinschaft, d. i. ein Erfassen des Leibes und Blutes Christi im Geiste, ein durch den gesegneten Kelch und das gebrochene Brod geweckter und belebter Andenken an den Tod Jesu kann hier nicht gemeint seyn, denn

1) Der Leib und das Blut des Herrn sind dem Apostel etwas Objectives, etwas von der geistigen Thätigkeit der Christen ganz Unabhängiges und außer ihnen Vorhandenes, eben so wie der Altar und die Dämonien, mit denen er die Opferer gleichfalls in Verbindung kommen läßt, etwas (die letzteren gleichwohl nur der Meinung nach) für sich Bestehendes sind.

2) Daher auch die Allgemeinheit, mit der Paulus seine Sätze aufstellt, welches er nicht hätte thun können, wenn die Production des Leibes und Blutes des Herrn (das Andenken an dieselben) erst von den Menschen geschähe; denn es kann ja gar leicht seyn, daß Manche diesen geistigen Act nicht ausüben; bei Kindern und Schwachen wäre er schon gar nicht möglich.

3) Der Apostel belehrt die Korinthier offenbar über etwas, was ist, nicht über etwas, was seyn soll, oder seyn wird.

4) Er würde den Ausdruck „Gemeinschaft" in dieser Bedeutung ganz unschicklich gewählt und wider allen Sprachgebrauch angewandt haben; denn in demselben liegt nur die Idee des Auffassens eines schon Vorhandenen, niemals aber die Erweckung einer bloßen

Vorstellung. Wer wird wohl sagen, daß ihm der Leib des Herrn mitgetheilt wird, oder daß er mit ihm in Gemeinschaft kommt, wenn er zum Andenken an denselben veranlaßt wird?

5) Auch in der Schrift hat das Wort κοινωνια niemals diese sonderbare Bedeutung, sondern es drückt immer eine wahrhaftige Verbindung wirklicher Dinge aus, welche auch außer dieser Verbindung bestehen; und das, womit der Mensch in Gemeinschaft kommt oder steht, ist immer Etwas außer ihm, das anders woher als von ihm selbst herrührt. Man erkennt dieß schon aus der angeführten Stelle, wo von einer Gemeinschaft mit dem Altare und den Dämonien die Rede ist; dann „die Gemeinschaft (κοινωνια) des hl. Geistes sey mit euch allen" II. Kor. XIII. 13. „Wenn wir sagen, daß wir Gemeinschaft (κοινωνιαν, Vulg. societatem) haben mit Gott, und in der Finsterniß wandeln, so lügen wir; — wenn wir aber im Lichte wandeln, wie Er im Lichte ist: Gemeinschaft haben wir dann mit einander" I. Joh. I. 6. 7. „Jacobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus, welche gemeinschaftlich (κοινωνοι) mit Simon waren" Luk. V. 10. „Daß ich erführe — die Gemeinschaft (κοινωνιαν) seiner Leiden, gleich gemacht seinem Tode" Phil. III. 10. „Die Schüler sind theilhaftig geworden (κεκοινωνηκε) des Fleisches und Blutes" Hebr. II. 14., d. h.: sie haben die menschliche Natur bekommen.

6) Man muß endlich auch auf die Gegenstände Rücksicht nehmen, von welchen der Apostel spricht; diese sind Brod und Wein, der Leib und das Blut des Herrn. Beide sind zum Genusse geeignet, so wie auch erstere im Leben wirklich genossen werden. Wenn er nun sagt, das Brod ist Gemeinschaft des Leibes des Herrn, so muß er damit die wahrhaftige Mittheilung dieses Leibes ausdrücken, indem nur dieser Sinn vorliegt, der andere durchaus versteckt und unnatürlich ist.

Paulus schreibt noch über dasselbe Geheimniß: „Wer isset das Brod oder trinket den Kelch des Herrn unwürdig, schuldig wird der des Leibes und Blutes des Herrn seyn. Es prüfe daher der Mensch sich selbst, und so esse er von dem Brode und trinke aus dem Kelche, denn wer isset und trinket unwürdig: das Gericht isset und trinket sich ein solcher, nicht unterscheidend den Leib des Herrn. Deßwegen sind unter euch viele Schwache und Kranke, und schlafen Manche (den Todesschlaf)." I. Kor. XI. 27—31.

Diese Stelle schließt sich unmittelbar an diejenige an, welche oben mit der aus Lukas paralleliſirt ward, und macht mit ihr ein Ganz-

zes aus; sie läßt aber das wirkliche Daseyn des Leibes und Blutes Christi erkennen aus dem

1) „Schuldig wird —", welches wohl nichts anders als eine Verunehrung des Leibes und Blutes Christi, eine Verletzung desselben und einen Frevel ausdrückt, wie die Juden an ihm begangen haben.

2) „Es prüfe —", wo das Brod und der Wein als etwas Heiliges, Ehrfurchtgebiethendes erscheinen, welches besonders dann der Fall ist, wenn sie den Leib und das Blut Christi darstellen.

3) „Nicht unterscheidend —", welches den Leib Christi in die Reihe unterscheidbarer Dinge, somit als wirklich und gegenwärtig voraussetzt.

4) „Deßwegen sind —". Diese außerordentlichen Krankheiten und Sterbefälle, (wie das schwachseyn und schlafen wegen der Verbindung mit dem Vorausgehenden erklärt werden muß, keineswegs als sittliche Erschlaffung, die nicht als Wirkung, sondern vielmehr als Ursache des unwürdigen Genusses aufgeführt seyn müßte) als die Strafgerichte wegen verunehrter Eucharistie, beurkunden auch diese als Etwas Ausserordentliches.

Einwendungen.

1) Paulus spricht nicht vom Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi, sondern nur des Brods und Weins.

Antw. Er läßt aber mit diesem Brod und Wein abwechseln den Leib und das Blut Christi, und setzt diese an die Stelle jener: Der unterscheidet den Leib des Herrn nicht, welcher dieß Brod unwürdig genießt.

2) So wie man sagen kann: Wer das Wappen des Königs zerstört, schuldig ist der des Königs, und so wie hier das Wappen nur ein Zeichen des Regenten ist, eben so ist auch oben das Brod nur Zeichen des Leibes Christi.

Antw. Der hier obwaltende Unterschied ist, daß das Wappen als Zeichen der königlichen Ober-Herrschaft feierlich anerkannt, hingegen von dem Abendmale erst darzuthun ist, ob das bei demselben vorkommende Brod den Leib des Herrn nur bezeichne oder in der Wirklichkeit darstelle. Man macht eigentlich den Schluß: das Wappen ist Zeichen des Königs, also ist das gebrochene Brod Zeichen des Leibes des Herrn, welchen jedoch kein Vernünftiger sich gefallen lassen wird, Nichts davon zu sagen, daß es schon sehr seltsam

klingt, der habe sich am Fürsten vergriffen, der sein Wappen verunehrt.

Endlich berechtigen zu der nemlichen Behauptung auch die sogenannten Verheißungsworte Jesu bei Joh. VI. 52 — 61., die hier vor allem in ihrem nöthigen Zusammenhange angeführt werden.

Jesus hatte auf eine wunderbare Weise fünftausend Menschen gespeist, und sich von ihnen zurückgezogen, da sie ihn zum König erklären wollten Vs. 1 — 16.; des andern Tags suchten sie ihn wieder auf, und da sie ihn fanden, sprach er also zu ihnen:

Vrs. 26. „Ihr suchet mich, nicht weil ihr Zeichen gesehen, sondern weil ihr von den Broden gegessen habt und gesättiget wor-
27. den seyd. Bewerbet euch nicht um vergängliche Speise, sondern um die fürs ewige Leben bleibende Speise, welche des Menschen Sohn euch geben wird, denn diesen hat der Vater
28. Gott bezeichnet. Sie sprachen also zu ihm: Was sollen wir
29. thun, daß wir wirken die Werke Gottes? Es antwortete Jesus und sprach zu ihnen: das ist das Werk Gottes, daß ihr
30. glaubet an den, welchen er gesandt hat. Sie sprachen nun zu ihm: was thust du also für ein Zeichen, daß wir sehen und
31. dir glauben; was wirkest du? Unsere Väter haben das Manna gegessen in der Wüste, wie geschrieben ist: Brod aus dem Him-
32. mel gab er ihnen zu essen. Da sagte ihnen Jesus: nicht Moses gab euch das Brod aus dem Himmel, sondern mein Vater
33. giebt euch das Brod aus dem Himmel, das wahre. Denn das Brod Gottes ist der herabsteigt aus dem Himmel und das Le-
34. ben giebt der Welt. Sie sagten nun zu ihm: Herr! immer
35. gieb uns dieses Brod. Jesus aber sagte ihnen: Ich bin das Brod des Lebens: wer zu mir kommt, wird nicht hungern,
36. und wer an mich glaubt, wird nicht dürsten ewiglich. Aber ich hab es euch gesagt, daß ihr mich sahet und nicht glaubet.—
40. Dieß ist aber der Wille desjenigen, der mich gesandt hat, daß Jeder, welcher den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben habe; und ich werde ihn auferwecken am letzten Tage.
41. Es murrten nun die Juden über ihn, weil er sprach: Ich bin das Brod, welches aus dem Himmel herabkam, und sagten: ist es nicht Jesus der Sohn Josephs, dessen Vater wir kennen, und dessen Mutter? Wie spricht nun die-
43. ser: Ich bin aus dem Himmel herabgekommen? — Jesus ant-

47. wortete — — Ich versichere euch: wer an mich glaubt,
48. hat das ewige Leben. Ich bin das Brod des Lebens.
49. Euere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen und
50. sind gestorben. Dieses (hier) ist das Brod, welches aus dem Himmel herabkommt, damit man von ihm esse, und nicht
51. sterbe. Ich bin das lebendige Brod, welches aus dem Himmel
52. herabkam; wenn Jemand ißt von diesem Brode, der wird leben in Ewigkeit.

Aber das Brod, welches ich geben werde, ist mein Fleisch,
53. welches ich geben werde für das Leben der Welt. Es stritten nun miteinander die Juden sprechend: wie kann der uns sein
54. Fleisch zu essen geben? Es sagte nun Jesus zu ihnen: wahrlich sag ich euch: wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohns und trinket sein Blut, so habt ihr das Leben nicht
55. in euch. Wer mein Fleisch ißt, und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn aufwecken am letzten Tage.
56. Denn mein Fleisch ist wahrhaftig eine Speise, und mein Blut
57. ist wahrhaftig ein Trank. Wer mein Fleisch ißt, und mein
58. Blut trinkt, bleibt in mir, und ich in ihm. Wie mich gesandt hat der lebendige Vater, und wie ich lebe durch den Va-
59. ter, so wird auch, der mich ißt, leben durch mich. Dieses ist das Brod, welches aus dem Himmel herabkam. Nicht wie eure Väter gegessen haben und gestorben sind; wer dieses Brod ißt, wird leben in Ewigkeit.
61. Viele nun aus seinen Schülern, die dieß hörten, sagten: hart
62. ist diese Rede, wer kann sie anhören? Jesus erkannte bei sich, daß seine Schüler darüber murmelten, und sprach zu ihnen:
63. daran stoßet ihr euch? Wenn ihr nun sehet den Menschen-
64. sohn dahin aufsteigen, wo er zuvor war? Der Geist ist das Lebendigmachende, das Fleisch nützt nichts. Die Worte, welche
65. ich zu euch spreche: Geist sind sie und Leben sind sie. Aber es
66. sind Einige aus euch, welche nicht glauben. Deßwegen sagte ich euch, daß Niemand zu mir kommen kann, wenn es ihm
67. nicht gegeben ist von meinem Vater. Von da an gingen Viele seiner Schüler hinweg, und wandelten nicht mehr mit ihm.
68. Da sagte Jesus zu den Zwölfen: wollt auch ihr euch hinweg-
69. begeben? Es antwortete ihm Simon Petrus: zu wem sollten
70. wir gehen? Worte ewigen Lebens hast du. Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus der Sohn Gottes."

Daß Jesus Vs. 32 — 52. im uneigentlichen Sinne spreche,

ist offenbar. Er nennt sich ein Brod, welches vom Himmel gekommen ist, wozu ihm die Juden selbst Veranlassung gaben, indem sie des Manna erwähnten, welches ihre Väter in der Wüste gegessen hatten. Er will aber damit sagen: meine Lehre ist das rechte Manna, eine wahre Seelenspeise, welche zum ewigen Leben verhilft. Dieß wird besonders klar aus Vs. 35., wo die Art und Weise angegeben ist, wie das Brod des Lebens genossen wird, nemlich durch das (heilbegierige) Kommen zu Jesus und durch das Glauben an ihn, Vergl. Vs. 47. 48. Allein von Vs. 52—58. spricht er im eigentlichen Sinne, daß er nemlich sein wirkliches Fleisch und Blut den Seinigen zum Genusse geben werde. Die Gründe dafür sind:

1) Nach den bereits gemachten Erklärungen hat Jesus am letzten Abendmale den Jüngern wirklich seinen Leib und sein Blut zum Genusse gereicht; wenn er nun hier bestimmt sagt: „das Brod, welches ich geben werde, ist mein Fleisch"; so — können diese Worte wegen ihrer offenbaren Beziehung auf die bei der Passafeier gesprochenen ebenfalls keinen anderen Sinn haben.

2) Aus dem ganzen Inhalte der Rede Jesu zeigt sich, daß er von einer neuen, eigenen, ausserordentlichen Speise spricht, denn

a) Von Vs. 32 — 52. hatte er es oft und deutlich genug gesagt, daß und wie er als Lehrer das Brod des Lebens sey, welches man genießen müsse, um das ewige Leben zu erhalten; und hätte er Vs. 52. flg. nicht etwas Anderes ausgedrückt, so würde er sich nur auf eine sehr sonderbare für Viele unverständliche Weise wiederholt haben; denn nur der Gedanke ist den Juden auffallend, daß er sein Fleisch zu essen geben wolle; das Vorhergehende mögen sie wohl eingesehen haben.

b) Jesus hatte von Vs. 32 — 52. immer in der gegenwärtigen Zeit und daher so gesprochen, daß er auch in dem damaligen Augenblicke als geistige Speise da stand, welche daher auch in demselbigen Augenblicke zu genießen war; aber in Vs. 52. ändert sich plötzlich die Zeitform, es heißt nemlich ausdrücklich: das Brod, welches ich geben werde (δωσω), ist mein Fleisch. Dadurch wird offenbar auf eine zukünftige Handlung hingewiesen.

c) Daß Christus unter Fleisch seinen Leib versteht, zeigt er durch den Beisatz an: „welches ich geben werde für das Heil der Welt." Ganz so, wie bei Lukas und Paulus: der Leib, welcher für Andere dargegeben wird; daß er ferner dieß Fleisch zur Speise wirklich reicht, läßt er daher erkennen, weil er hiefür

denselben Ausdruck „Geben" wie zur Bezeichnung der wirklichen Opferung seines Leibes gebraucht.

d) Es ist zu bemerken, daß Christus von Vs. 32 — 52. immer sagt: ich bin das Brod; Vs. 52. aber: das Brod, welches ich gebe, wodurch er hier als thätig und selbst spendend, dort als passiv und gegeben erscheint; nach jenem erklärt sich Christus als die kostbare Seelenspeise, welche Gott der ganzen Menschheit gegeben hat, nach diesem spricht er von einer andern Speise, welche Er selbst noch reichen, und die sein Fleisch seyn wird, an dessen Wirklichkeit man also auch zu denken hat.

e) Auch der Uebergang zu dieser Rede läßt ihren besonderen Sinn abnehmen. Vs. 52. heißt es: „και ὁ αρτος δε —". και und δε scheinen nicht ohne Nachdruck zu stehen; sie können füglich mit „noch" und „aber" übersetzt werden: „Aber noch das Brod, welches ich geben werde —" Oder auch mit weiterer Umschreibung: „Noch aber mache ich auf ein Brod aufmerksam, welches ich geben werde: es ist mein Fleisch —".

f) Vs. 56. „Mein Fleisch ist wahrhaftig eine Speise —" läßt an an eine andere als wörtliche Deutung gar nicht mehr denken. Denn da hier gerade die materiellen Theile des menschlichen Körpers: Fleisch und Blut, genannt sind, welche beide Objecte des Genusses seyn können, da ferner von ihnen gesagt wird, daß jenes wahrhaftig (αληθως) eine Speise, dieses wahrhaftig ein Trank ist; so könnte die Bestimmung des wirklichen Leibes und Blutes Christi zu einem wirklichen Male gar nicht klarer und ausdrucksvoller gegeben seyn.

g) Vs. 57. wird das Bleiben in Christus, d. i. das gläubige Leben durch ihn, von dem Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes ausdrücklich unterschieden, welches somit etwas anderes als ein bloßer Glaubensact seyn muß.

3) Auch der Eindruck dieser Rede auf die Zuhörer und das weitere Benehmen Jesu hiebei unterstützen die gemachte Deutung. Die Juden fragten sogleich: Wie kann der uns sein Fleisch zu essen geben? Vs. 53. Sie verstanden es also im eigentlichen Sinne; und Christus, weit entfernt, sie eines Anderen zu lehren, fuhr fort, denselben Gedanken in noch stärkeren Ausdrücken vorzutragen und bestättigte sie dadurch in ihrer Meinung. — Auch Viele aus seinen Schülern fanden die Rede, besonders die Aeußerung, daß er vom Himmel herabkam Vs. 59., hart, d. i. unbegreiflich und schwer zu glauben, wie schon vorher Vs. 42. die Juden ihre

Zweifel darüber an den Tag gelegt hatten. Hierauf sprach Jesus Vs. 63.: „Daran stoßt ihr euch? Wenn ihr nun sehet den Menschensohn dahin aufsteigen, wo er zuvor war?" dann, ist die natürliche Schlußfolge, werdet ihr es glauben, daß ich vom Himmel herabgekommen bin, und erkennen, daß alle meine Worte Wahrheit sind.

Einwendungen.

1) Christus sagte selbst Vs. 64.: „Der Geist ist das Lebendigmachende, das Fleisch nützt Nichts"; wo er also offenbar zu erkennen gab, daß nicht sein materielles Fleisch, sondern seine Lehre, sein Geist zu verstehen sey, der genossen, angeeignet werden müsse.

Antw. Christus kann hier unter Fleisch unmöglich jenes Fleisch gemeint haben, von welchem er Vs. 56. versicherte, daß es wahrhaftig eine Speise sey, indem er sich so widersprochen und seine Zuhörer gleichsam absichtlich verwirrt hätte; ausserdem hätte er auch des Bluts erwähnen müssen; sondern er hat damit nur den Bestandtheil des Menschen bezeichnet, womit seine Lehre aufgefaßt und zum Heile fruchtbar gemacht werden soll. Nicht eine fleischliche Ergreifung, sondern eine Erfassung im Geiste, ein gläubiges Gemüth ist hier nothwendig, wenn Jesu geistvolle, himmlische Lehren und Anstalten zum ewigen Leben verhelfen sollen. Diese Deutung harmonirt

a) Mit der Beschaffenheit der Menge, die damals nur aus sinnlichen Beweggründen zu Christus kam, und körperlicher Gaben wegen sich an ihn hielt. Vs. 26. 27.

b) Mit der Hauptforderung, die Jesus an sie machte, wenn sie das ewige Leben erlangen wollten, welche da war der Glaube an ihn Vs. 29. 40. 47.

c) Mit der Natur des Gegenstandes, von dem er zu ihnen sprach; daß er nemlich vom Himmel herabgekommen, daß seine Lehre Nahrung der Seele zum ewigen Leben, daß sein Fleisch wahrhaftig eine Speise, sein Blut wahrhaftig ein Trank, und ihr Genuß das Mittel zur vollkommensten Einigung mit ihm sey; Lehren und Geheimnisse, zu deren Auffassung das Fleisch schlechterdings unfähig ist.

d) Mit dem kurz Vorhergegangenen, indem die Juden über Härte der Rede Jesu, d. i. über ihre Unbegreiflichkeit Vs. 59. geklagt hatten.

e) Mit den darauf folgenden Worten Jesu: „Aber es sind Einige

aus euch, welche nicht glauben" Vs. 65., d. i.: welche das Fleisch und nicht den Geist vorherrschen lassen.

f) Mit der Wirkung dieser Rede Jesu, indem mehrere seiner Schüler von ihm hinweggingen, welches nicht geschehen wäre, wenn er seine harten Worte gemildert, und die Erklärung gegeben hätte, daß nicht sein materielles Fleisch, sondern seine Lehre, als geistige Nahrung aufgefaßt, höheres Leben bringe.

g) Mit der Aeußerung Petri, welcher den Glauben als die Ursache angiebt, warum die Zwölf nicht wie die Andern Jesum verlassen wollen: „Wir haben geglaubt und erkannt." Vs. 69.

h) Mit anderen Stellen des N. B., wo „Fleisch" in ähnlicher Bedeutung vorkommt Joh. VIII. 15. Röm. VIII. 5.

2) Daß die Vse. 52 — 58. im nemlichen Sinne wie die voraussstehenden zu nehmen sind, zeigen die Vse. 58. und 59., die dasselbe sagen, wie 51. und 52. und gleichsam als Schlußsatz die Rede 52 — 58. verdeutlichen.

Antw. Vs. 58. hängt mit 57. genau zusammen und erklärt, daß Fleisch und Blut nicht bloße Theile dieser materiellen Substanzen, sondern der ganze Christus sind; nun konnte er aber auch Vs. 49. mit besonderer Anwendung auf das Vorgetragene nochmal sagen: dieses (wie ich lehre, und wie ich meinen Leib zur Speise gebe) ist das euch beschiedene Himmelsbrod.

3) Christi Fleisch und Blut genießen, heißt: ihn nach seinem ganzen Wesen auffassen, oder, nach Eisenschmid: der Wohlthat seiner Lebensaufopferung sich theilhaftig machen.

Antw. Ganz ungewöhnlich ist für solchen Gedanken solche Ausdrucksweise. In der Schrift hat die Formel: eines Andern Fleisch essen, immer die Bedeutung von Tödten, Aufzehren, Vernichten eines Andern. Vergl. III. Mos. XXVI. 29. V. Mos. XXXII. Hiob XIX. 22. Jes. XLIX. 26. 42. Es ist daher auch hier an eine äußere, materielle Handlung zu denken, um so mehr, da Vs. 52. von einem eigentlichen Geben des wirklichen Fleisches Christi zur Speise die Rede ist.

4) Ein zum Genusse bestimmtes Fleisch wird nie σαρξ, sondern κρεας genannt.

Antw. Umsonst hat sich Schulz in einer eigenen Schrift [1]), die selbst einer seiner Glaubensgenossen als ein seichtes und leicht-

[1]) Die christl. Lehre vom hl. Abendmahl nach dem Grundtexte des N. T. Breslau, 1824.

sinniges Machwerk darstellte *), die Belegen hiefür mühsam zusammengetragen, umsonst hierin einen Eisenschmid als Nachbeter gefunden, denn außer ihnen und den Kapharnaiten hat noch Niemand geträumt, daß die Eucharistie ein Stück rohen todten Fleisches enthalte; auch ist es ganz falsch, wenn Eisenschmid seinem Vormanne nachschreibt: »σαρξ heißt nur der substantielle Theil des Leibes im lebendigen Zustande und in Verbindung mit dem belebenden Blute (αἷμα). Nur κρεας enthält den Begriff vom geschlachteten Fleische". Denn Luk. XXIV. 39. Offenb. XVII. 16. XIX. 18. 21. besagen das Gegentheil; eben so falsch ist die weitere Behauptung, daß im Abendmale nur an die Lebensaufopferung Christi zu denken sey, „da αἷμα gewöhnlich in der Bedeutung von Blutvergießung, Aufopferung oder Tödtung einer Person gebraucht wird"; denn da αἷμα neben σαρξ und bei Matth. und Mark. mit dem Beisatze εκχυνομενον steht, so bedeutet es das Blut als Theil des menschlichen Organism eben so, wie es Luk. XIII. 1. Joh. XIX. 34. diesen Sinn hat.

5) „Noch erwäge man Luk. XX. 7. Matth. XXIII. 14. Mark. XII. 40., wo vom Fressen der Häuser der Wittwen, vom Verschlucken der Kameele die Rede ist Matth. XXIII. 24. Besonders aber III. Mos. XXVI. 29. „Ihr sollt das Fleisch eurer Söhne und Töchter essen". Mich. III. 3. „Wie sie das Fleisch meines Volkes fraßen". Wer will diese Stellen buchstäblich nehmen" [1])?

Antw. Die III. Mos. XXVI. 29. ausgenommen, die nicht gelesen worden zu seyn scheint, Niemand, weil ihr figürlicher und sprüchwörtlicher Sinn allgemein bekannt ist. Ungewöhnlich dagegen ist Jesu Sprechweise. Außerdem wird doch durch obige Redensarten keine geistige, sondern eine materielle Handlung ausgedrückt.

Es ist aber zu allen diesen Einwendungen insbesondere anzumerken, daß sie nicht nur die katholische, sondern auch die lutherische Lehre von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im hl. Abendmale bekämpfen, dagegen nichts weniger als gesunde und befriedigende Ansichten von diesem wichtigen Puncte des Reiches Gottes aufstellen und begründen. Von dem einfachen buchstäblichen Sinne einmal abgegangen, mußte man auf Deutungen gerathen,

---

*) Rinck in den Heidelb. Jahrb. 1824. N. 53., der aber mit seiner Recension literarisch excommunicirt wurde.

[1]) Eisenschmid a. a. O.

deren Sonderbarkeit, ja Abgeschmacktheit für die Richtigkeit der katholischen Auslegung nur ein neues Zeugniß abgeben. Wenn z. B. nach Schultheß [1]) das zusammengebackene Brod die mit Jesu als dem Haupte verbundene Körperschaft, der Kelch mit Wein das Bündniß mit den Seinen als seinem Geblüte, als seiner Blutsverwandtschaft darstellen, nach Stephanis [2]) nochmal aufgewärmten Gerichte der von Jesu dargereichte Brodkuchen nun seine Bundesspeise im Gegensatze mit dem alten Bundesbraten seyn soll; wenn dann wieder von anderer Seite zu einem Ersatze des verhöhnten Glaubens mystische Tändeleien liebäugeln, daher nach Schwarz [3]) eine höhere „chemische Vermischung des geistlichen Worts und des irdischen Brods und Weins zu einem dritten" vor sich geht, und in ihrer Darbietung der Heiland mit dem Herzen sich vermählt, wie ein Bräutigam mit der Braut; so kann man sich nur mit Unwillen von dergleichen hermeneutischen Fratzen hinweg- und mit Achtung der alten ehrwürdigen Lehre zuwenden und beifällig die edlen Bemühungen anerkennen, womit dieselbe gegen dergleichen frivole Behandlung in Schutz genommen wird, wie solches in neuerer Zeit katholischer Seits durch einige sehr bedeutende Schriften *) geschehen ist.

Auch die Väter **) bekennen sich zu dieser Deutung und zu diesem Glauben einmüthig.

---

[1]) Die evangel. Lehre von dem hl. Abendmahle —. Leipz. Barth, 1824.

[2]) Das hl. Abendmahl - -. Neue Ausg. Erlangen, Palm, 1825.

[3]) Ueber das Wesen des hl. Abendmahls. Freimüthige Worte an beide evang. Confessionen. Greifsw. 1825.

*) Der alte Frohnleichnam unseres Herrn J. Ch. dem neuen Abendmale des Dr. Stephani entgegengesetzt. Augsb. Doll, 1812. — Darstellung der Lehre vom hl. Abendmale nach dem Bedürfnisse der neueren Zeiten. Wien, Mechitaristen-Congregation Buchh. von Dr. Frint. — Die alte Abendmalslehre durch kath. und nicht kathol. Zeugnisse alter und neuerer Zeit beleuchtet. 1827.

**) Die früheste Tradition über diesen Punct, mit Widerlegung der neuesten dagegen vorgebrachten Einwendungen, liefert die Schrift betitelt: Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten. Historisch-theologische Abhandlung v. J. Döllinger. Mainz, Stenz, 1826. Hienach ist zum Theile zu beurtheilen: Sanctorum Patrum de praesentia Christi in coena Domini sententia triplex, s. sacrae Eucharistiae historia tripartita, auct. Marheinecke. Heidelb. Mohr, MDCCCXI.

Ignatius. »Ab Eucharistia et oratione recedunt (Phantasiastae) propter non confiteri Eucharistiam carnem esse Salvatoris nostri J. Ch. pro peccatis nostris passam, quam benignitate Pater resuscitavit« [1]).

Justin. »Alimentum hoc apud nos appellatur eucharistia. — Non ut communem panem, neque communem potum ista sumimus; sed quemadmodum per verbum Dei caro factus Jesus Christus servator noster et carnem et sanguinem salutis nostrae causa habuit; ad eundem modum etiam eam, in qua per preces verbi ejus ab ipso profecti gratiae sunt actae, alimoniam, unde sanguis et caro nostra per mutationem aluntur, incarnati illius Jesu carnem et sanguinem esse docti sumus. (*Και την — τροφην, εξ ης αιμα και σαρκες κατα μεταβολην τρεφονται ημων, εκεινου του σαρκοποιηθεντος Ιησου και σαρκα και αιμα εδιδαχθημεν ειναι.*) Nam apostoli —« [2]).

Irenäus. »Quomodo autem rursus dicunt, carnem in corruptionem devenire, et non percipere vitam, quae a corpore Domini et sanguine alitur? — Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, sed eucharistia ex duabus rebus constans, terrena et coelesti; sic et corpora nostra percipientia Eucharistiam jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia« [3]). »Et quoniam membra ejus sumus, et per creaturam nutrimur; eum calicem, qui est creatura, suum sanguinem, qui effusus est, ex quo auget nostrum sanguinem, declaravit, et eum panem, qui est a creatura, suum corpus confirmavit (*και απο της κτισεως ποτηριον αιμα ιδιον ωμολογησε, και τον απο της κτισεως αρτον ιδιον σωμα διεβεβαιωσατο*), ex quo nostra auget corpora. Quando ergo et mixtus calix, et fractus panis percipit verbum Dei, fit eucharistia sanguinis et corporis Christi, ex quibus augetur et consistit carnis nostrae substantia; quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei, quae est vita aeterna, quae sanguine et corpore Christi nutritur, et membrum est ejus? Quemadmodum et b. Apostolus ait: Quoniam membra sumus corporis ejus, de carne ejus et de ossibus ejus; non de spirituali aliquo et invisibili homine dicens haec, sed de ea dispositione, quae est secundum verum homi-

[1]) Epist. ad Smyrn.
[2]) Apol. I. C. 66.
[3]) L. IV. adv. Haer. C. 34.

nem, quae ex carnibus et nervis et ossibus consistit, quae de calice, qui est sanguis ejus, nutritur, et de pane, qui est corpus ejus, augetur. Et quemadmodum lignum vitis depositum in terra suo fructificat tempore, et granum tritici decidens in terram et dissolutum multiplex surgit per spiritum Dei, qui continet omnia, quae deinde per sapientiam in usum hominibus veniunt, et percipientia verbum Dei eucharistia fiunt, quod est corpus et sanguis Christi; sic et nostra corpora, ex ea nutrita, et reposita in terram et resoluta in ea resurgent in suo tempore« [1]). Derſelbe läßt den Glauben ſeiner Zeit hinſichtlich des Inhalts der Euchariſtie aus folgender Erzählung von dem Zauberer Markus abnehmen: »Pocula vino albo scilicet mixta consecrare se fingens prolatis solennibus invocationis verbis efficiebat, ut rubicunda et purpurea apparerent, ut sic existimaretur, Christus sanguinem suum per ipsius invocationem in poculum illud instillare« [2]).

Klemens Alex. »Duplex est autem sanguis Domini: alter enim est carnalis, quo redempti sumus ab interitu; alter vero spiritualis, quo scilicet uncti sumus. Et hoc est, bibere Jesu sanguinem, nempe fieri participem incorruptionis Domini. Verbi enim virtus est spiritus, quemadmodum sanguis carnis. Unde quemadmodum vinum aquae, sic etiam homini spiritus admiscetur. Ac temperatum quidem vinum fidem convivis praebet: spiritus autem detulit ad incorruptionem. Amborum autem temperatura, potus scilicet et verbi, dicitur Eucharistia, scilicet laudabilis et praeclara gratia, cujus qui per fidem sunt participes, sanctificantur et corpore et anima; quippe divinum temperamentum, hominem scilicet, divina voluntas spiritu et verbo mystice contemperat. Etenim revera spiritus animae, quae ab ipso fertur, conjungitur, caro autem Verbo, propter quam Verbum caro factum est« [3]). Die Heiligung des Leibes und der Seele durch die Euchariſtie, die Vereinigung des Logos mit dem menſchlichen Fleiſche zeigt deſſen wahrhaftige Gegenwart in jener deutlich an; ſein geiſtiges Blut aber iſt das durch den Glauben zu erfaſſende, im Gegenſatze mit dem ſichtbar aus der Seite gefloſſenen.

Origenes. »Bibere dicimur sanguinem Christi non solum sacramentorum ritu, sed et cum sermones ejus recipimus, in

---

[1]) L. V. C. 11.
[2]) L. I. C. 13.
[3]) Paedag. L. II. C. 2.

quibus vita consistit, sicut et ipse dicit: verba, quae locutus sum, spiritus et vita est« [1]). Hiedurch wird die Behauptung widerlegt, als wenn die Alexandriner keinen andern, als den allegorischen Sinn in den Aeußerungen Jesu von seinem Leibe und Blute angenommen hätten *).

Cyrillus Hieros. »Quum Christus ipse sic affirmet atque dicat de pane: hoc est corpus meum; quis deinceps audeat dubitare? Ac eodem quoque confirmante et dicente: hic est sanguis meus; quis, inquam, dubitet, et dicat, non esse illius sanguinem? Aquam aliquando mutavit in vinum, quod est sanguini propinquum, in Cana Galilaeae sola voluntate, et non erit dignus, cui credamus, quod vinum in sanguinem suum transmutasset (μεταβαλων)? Si enim ad nuptias corporeas invitatus stupendum miraculum operatus est; an non multo magis corpus et sanguinem suum filiis sponsi dedisse illum confitebimur? Quare omni cum certitudine corpus et sanguinem Christi sumamus. Nam sub typo (εν τυπω) panis datur tibi corpus, et sub typo vini datur sanguis **), ut sumto corpore et sanguine Christi efficiaris ei comparticeps corporis et sanguinis. Sic Christiferi erimus, hoc est, Christum ferentes, quum ejus corpus et sanguinem in membra nostra receperimus, atque ita, ut beatus Petrus dicit, divinae naturae consortes efficimur. — Ne ergo consideres tanquam panem nudum, et vinum nudum ***);

---

[1]) In Num. Hom. XVI. C. 9.

*) Wenn Dr. Marheinecke in oben bemerkter Schrift aus Origenes gestümmelt anführt: »Ita quod ingreditur in os, non sanctificare hominem, etiamsi a simplicioribus existimetur sanctificare id, quod Domini panis appellatur«; so hat er die Stelle bei Origenes Comment. in Matth. T. XI. (nicht 12) C. 14. entweder gar nicht im Zusammenhange gelesen, oder das Aufklärende darin verschwiegen, indem es heißt: »Non ex se utentem sanctificat; nam si ita esset, sanctificaret et illum, qui indigne Domino commedit —. Proinde in pane Domini utilitas est ei, qui utitur, cum intemerata mente et pura conscientia panis fit particeps«.

**) Wenn nun auch Cyrillus sagt: »Qui gustant, non panem et vinum degustare jubentur, sed antitypum corporis et sanguinis Christi« Catech. Myst. IV.; so kann er bei αντιτυπος nur an die äußere Erscheinung gedacht, und das Wesen der anzudeutenden Sache nicht ausgeschlossen haben.

***) Von dem heil. Salböl sagt zwar Cyrillus gleichfalls: »non est un-

corpus enim est et sanguis Christi secundum ipsius Domini verba. Quamvis enim sensus hoc tibi suggerit, tamen fides te confirmet, ne ex gustu rem judices; quin potius habeas ex fide pro certissimo, ita ut nulla subeat dubitatio, esse tibi donata corpus et sanguinem. *Μη προσεχε ουν ὡς ψιλοις τω αρτω και τω οινω, σωμα γαρ και αἱμα Χριστου κατα την δεσποτικην τυγχανει απφασιν. Ει γαρ και ἡ αἰσθησις σοι τουτο ὑποβαλλει, αλλα ἡ πιστις σε βεβαιουτω. Μη απο της γευσεως κρινης το πραγμα, αλλ' ἀπο της πιστεως πληροφορου ανενδοιαστως, σωματος και αἱματος Χριστου καταξιωθεις«* [1]).

Gregorius Nyss. »Oportet — salutare medicamentum admitti intra viscera hominis, ut per illa distribuatur in universum corpus virtus ejus, quod fert opem. — Quid hoc ergo est? Nihil aliud, quam illud corpus, quod et morte ostensum fuit esse potentius, et nostrae vitae fuit initium. — Corpus immortale, quum fuerit intra eum, qui sumsit, universum quoque transmutat in suam naturam. Sed fieri non potest, ut sit aliquid aliter intra corpus, nisi per esum et potionem misceatur visceribus. Necesse est ergo, eo modo, quo natura potest, spiritus vivificam suscipere virtutem. Quum autem solum illud corpus, quod Deus suscepit, hanc gratiam acceperit, ostensum sit autem aliter fieri non posse, ut nostrum corpus sit in immortalitate, nisi per communionem cum immortali factum sit particeps incorruptionis, oportet considerare, quomodo fieri potuerit, ut unum illud corpus, quod tam multis fidelium millibus in universo terrarum orbe semper distribuitur, totum per partem sit in unoquoque, et ipsum in se totum maneat. — Corpus Dei Verbi inhabitatione ad divinam transmutatum est dignitatem; recte ergo nunc quoque Dei Verbo sanctificatum panem in Dei Verbi corpus credo transmutari (*μεταποιεισθαι*). — Hic panis, sicut dicit Apostolus, sanctificatur per verbum Dei et orationem, non eo quidem, quod cibo mediante in verbi corpus evadat, sed quod statim a Verbo in corpus transmutetur, sicut dictum est a Verbo: hoc est corpus meum. (*Ευθυς προς το σωμα του λογου μεταποιουμενος, καθως ειρηται ὑπο του λογου, ὁτι τουτο εστι το σωμα μου.*) — Manifestatum autem verbum propterea se admiscuit

guentum nudum.« Catech. III. Allein er erklärt dieß selbſt durch den Beiſatz »sed est chrisma Christi.«

[1]) Catech. Myst. IV.

interitui obnoxiae hominum naturae, ut communione divinitatis simul etiam deificetur humanitas; ea de causa per suae gratiae dispensationem se per carnem inserit omnibus credentibus, commistus et contemperatus corporibus credentium, quibus substantia est ex pane et vino, ut unione cum eo, quod est immortale, sit etiam homo particeps incorruptionis. Haec autem dat, virtute benedictionis illud transelementata eorum, quae apparent, natura. *Ταυτα δε διδωσι τη της ευλογιας δυναμει προς εκεινο μεταστοιχευωσας των φαινομενων την φυσιν* — « [1]). »Panis item panis est initio communis; sed ubi cum mysterium sacrificaverit, corpus Christi dicitur, et fit *). *ὁ αρτος παλιν αρτος εστι τεως κοινος, αλλ' ὁταν αυτον το μυστηριον ιερουργησε, σωμα Χριστου λεγεται και γινεται*« — [2]).

Ephrem Syrus. »Fidei oculus, quum in corde cujuspiam clare ac liquide lucis instar effulserit, pure quoque ac sincere agnum Dei contemplatur, qui pro nobis occisus ac immolatus est, donavitque nobis corpus suum sanctum et immaculatum, ut jugiter eo vescamur, sitque ipsius nobis participatio in remissionem peccatorum. Hunc fidei oculum qui possidet, manifeste ac lucide intuetur Dominum, et certa plenissimaque fide sanctissimi agni immaculati, unigeniti filii coelestis patris corpus manducat ac sanguinem bibit, haudquaquam curiose divinam sanctamque fidem perscrutans. — Esto itaque fidelis atque innocens, participa immaculatum corpus et sanguinem Domini tui fide plenissima, certus, quod agnum ipsum integre comedas. Ignis immortalis sunt mysteria Christi: cave ea temere scruteris, ne in ipsorum participatione comburaris. Abraham patriarcha coelestibus angelis terrenos cibos apposuit illique eos comederunt. Ingens sane miraculum est, cernere spiritus incorporeos in terra carnium cibos manducantes. Sed hoc profecto omnem excedit admirationem, omnem mentem, omnemque sermonem, quod nobis fecit unigenitus filius Christus sal-

[1]) Orat. catech. C. 27.

*) Wenn daſſelbe »dicitur et est« von den Vätern in Verbindung mit tropiſchen Ausdrücken gebraucht wird, z. B. »Christus lux dicitur et est«, ſo hat man nur an den durch das Bild zu bezeichnenden Gegenſtand zu denken, und das Wörtchen »est« hat dann ſeine eigentliche Bedeutung.

[2]) Orat. in Bapt. Christ.

vator noster. Ignem quippe ac spiritum manducandum praestitit nobis carne vestitis, corpus videlicet suum ac sanguinem« [1]).

Epiphanius. »Videmus salvatorem ipsum panem in manus accepisse, ut in evangelio legitur, quod dixerit: Hoc meum est hoc (τουτο μου εστι τοδε). Atqui videmus aequale illud non esse, nec simile, non susceptae carnis imagini, non divinitati ipsi, quae videri non potest, non membrorum lineamentis ac notis. Illud enim rotundum est, et quod ad vim attinet, sensus expers, et nihilominus ex gratia pronunciare voluit: Hoc meum est hoc *), neque quisquam est, qui ei sermoni fidem non adhibeat« [2]).

Chrysostomus. »Non tantum ejus vestimentum, sed et corpus ipsius nunc nobis propositum est, nec ut tangamus modo, verum quoque ut edamus et repleamur. Accedamus igitur cum fide unusquisque infirmitate affectus. Nam si, qui fimbriam vestimenti ejus tetigerunt, tantam traxerunt virtutem; quando magis totum illum possidentes? — Audiamus, oro, et perhorrescamus! Carnes suas nobis tradidit, se ipsum immolatum proposuit. Των ἁγιων σαρκων αυτου εμπλησθηναι εδωκεν ἡμιν, ἑαυτον παρεθηκε τεθυμενον« [3]). »Credamus utique Deo, nec contradicamus ei, etiamsi quod dicit, contrarium videatur cogitationi et oculis nostris; sed ipsius sermo superet et cogitationem nostram et oculos. Sic et in mysteriis faciamus, non ad proposita solum aspicientes, sed verba ejus teneamus. Sermo quippe ejus decipere nequit, sensus autem noster deceptu facilis est; ille nunquam aberrat, hic vero saepius fallitur. Quandoquidem igitur sermo ait: hoc est corpus meum; persuasi simus et credamus, et oculis intellectualibus id aspiciamus. Nihil enim sensibile dedit nobis Christus, sed rebus quidem sensibilibus intelligibilia omnia. Sic et in baptismo per aquam, quae res sensibilis est, donum illud conceditur: quod autem in ea conficitur, regeneratio scilicet ac renovatio, intelligibile quid-

---

[1]) L. de natura Dei curiose non scrutanda.

*) Epiph. drückt sich deßwegen so sonderbar aus, um das Geheimniß vor Uneingeweihten nicht auszusprechen. — Besonders gegen Origenes allegorische Erklärungsart eifernd sagt er, daß man Manches glauben müsse, wenn es auch nicht zu begreifen wäre, wie z. B. das oben Gesagte.

[2]) Ancorat. N. 57. [3]) Hom. LI. in Matth.

dam est; nam si tu incorporeus esses, nude ipsa dona incorporea tradidisset tibi; quoniam vero corpori conjuncta est anima tua, in sensibilibus intelligenda tibi traduntur. O quot modo dicunt: vellem formam et speciem ejus, vellem vestimentá ipsa, vellem calceamenta videre! Ipsum igitur vides, ipsum tangis, ipsum commedis (*αυτον ὁρας, αὐτου απτη, αυτον εσθεεις*); ipse vero se ipsum tibi tradit, non ut videas solum, verum etiam ut tangas, et in te habeas. — Non suffecit ipsi, hominem fieri, flagellis caedi et crucifigi; sed nos secum in unam massam reducit, neque id fide solum, sed re ipsa nos corpus suum efficit (*αναφυρει ἑαυτον ἡμιν, και ου τη πιστει μονον, αλλ' αυτω τω πραγματι σωμα ἡμας αυτου κατασκευαζει*). Qua igitur re mundiorem esse non oportet eum, qui hoc sacrificio participaturus est? Quot radios solares non deberet excedere manus illa, quae hanc carnem perrumpit (*χειρα την ταυτην διατεμνουσαν την σαρκα*), os, quod igne impletur spiritali, lingua, quae cruentatur hoc admirabili sanguine (*γλωσσαν την φοινισσομενην αἱματι φρικωδεστατω*)? Veniat in mentem tibi, quo sis honore honoratus, qua mensa fruaris. Ea namque re nos alimur, quam angeli videntes tremunt, nec absque pavore propter fulgorem, qui inde resilit, aspicere possunt, et nos in unam cum illo massam reducimur, Christi corpus unum et caro una facti sumus. — Quis pastor unquam membris suis oves suas nutrivit? Multae matres post partum aliis nutricibus infantes dederunt, quod ipse facere noluit, sed proprio sanguine (*οικειω αἱματι*) nos alit et sibi conjungit et conglutinat. — Non sunt humanae virtutis haec opera: quae tunc in illa coena confecit, ipse perficit; ministrorum nos ordinem tenemus; qui vero haec sanctificat et transmutat, ipse est. *ὁ ἁγιαζων αυτα και μετασκευαζων, αυτος*« [1]). — »Hoc est autem, quod dicit: (Paulus I. Cor. X. 15.) id, quod est in calice, est id, quod fluxit e latere, et illius sumus participes (*τουτο το εν ποτηριω ον εκεινο εστι το απο της πλευρας ρευσαν, και εκεινου μετεχομεν*). — Qui amant quidem, in possessionibus, pecuniis et vestibus suam ostendunt liberalitatem et magnificentiam, in sanguine autem nullus unquam; Christus autem — — Quod non passus est in cruce, hoc in oblatione patitur propter te: et patitur frangi, ut omnes impleat. — Hoc est illud corpus, quod fuit cruentatum, quod lancea per-

[1]) Hom. LXXXIII. in Math.

cussum et salutares emisit fontes universo orbi terrae. — Quos amamus, etiam mordemus saepius; quamobrem Job quoque servorum suorum amorem in ipsum indicans dicebat, quod saepe illi ipsum amantes dicebant: Quis dederit nobis impleri ejus carnibus? Sic etiam Christus nobis dedit, ut impleremur ejus carnibus. — Hoc corpus etiam jacens in praesepi reveriti sunt Magi. — Tu autem non in praesepi vides, sed in altari, non foeminam eum tenentem, sed sacerdotem adstantem. — Terram tibi coelum facit hoc mysterium. — Non enim angelos, nec archangelos, neque coelos et coelos coelorum, sed ipsum eorum ostendo Dominum« [1]).

Tertullian. »Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; — caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur« [2]). »Adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum: proh scelus: semel judaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus ejus lacessunt. O manus praecidendae! — Quae magis amputandae, quam in quibus Domini corpus scandalizatur« [3])? Derselbe widerspricht sich nicht im Folgendem: »Acceptum panem distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est: figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Caeterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. — Cur autem panem corpus suum appellat, et non magis peponem, quem Marcion cordis loco habuit? Non intelligens, veterem fuisse istam figuram corporis Christi dicentis per Hieremiam: Adversus me cogitaverunt cogitatum, dicentes: venite, conjiciamus lignum in panem ejus, scilicet crucem in corpus ejus; itaque illuminator antiquitatum quid tunc voluerit significasse panem, satis declaravit, corpus suum vocans panem. Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum substantiam corporis confirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse nisi carnis. — Ut autem et sanguinis veterem figuram in vino recognoscas, aderit Esaias: Quis, inquit, qui advenit ex Edom? Rubor vestimentorum ejus —? — Multo manifestius Genesis in benedictione Judae — Lavabit, inquit, in vino stolam suam, et in sanguine uvae amic-

[1]) Hom. XXIV. in I. Epist. ad Cor. X.

[2]) L. de Resurrect. carn. C. 8.

[3]) L. de Idololatr. C. 7.

tum suum; stolam et amictum carnem demontrans, et vinum sanguinem. Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine figuravit« [1]).

Tertullian, um gegen Marcion die Wirklichkeit des Leibes Christi zu beweisen, sagt, daß a) im A. B. Brod und Wein als Bilder dieses Leibes, daher als eines wirklichen Gegenstandes vorkommen, und daß diese b) Christus im N. B. zu seinem Leibe und Blute gemacht habe; solche Erklärung fordert der letzte Satz, wo die ehemalige figürliche Darstellung des Blutes Christi offenbar von der jetzigen Consecration desselben unterschieden ist, diese daher eine bloße Figuration nicht mehr seyn kann *). Wenn ferner der nemliche Schriftsteller sagt: »(Christus) Nec aquam reprobavit creatoris, qua suos abluit, — nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat« [2]); so ist hier repraesentare = rem praesentem sistere, in welchem Sinne dieß Wort Tertullian selbst einigemal gebrauchet.

Cyprian. »Quos excitamus et hortamur ad proelium, non inermes et nudos relinquamus, sed protectione corporis et sanguinis Christi muniamus; et quum ad hoc fiat eucharistia, ut possit accipientibus esse tutela, quos tutos esse contra adversarium volumus, munimento Dominicae saturitatis armemus. Nam quomodo docemus, aut provocamus eos, in confessione nominis, sanguinem suum fundere, si eis militaturis Christi sanguinem denegamus« [3])? Derselbe schreibt zwar auch: »Cum dicat Christus: Ego sum vitis vera, sanguis Christi non aqua est utique, sed vinum. Nec potest videri sanguis ejus, quo redempti et vivificati sumus, esse in calice, quando vinum desit calici, quo Christi sanguis ostenditur. — Miror satis, unde hoc usurpatum sit, ut contra evangelicam et apostolicam disciplinam quibusdam in locis aqua offeratur in Dominico calice, quae sola Christi sanguinem possit exprimere« [4]). Allein er handelt hier von der Materie der Eucharistie als solcher, indem nur diese auch zur äußeren Abbildung des Blutes Christi tauglich ist. Und wenn er ferner sagt, daß durch den Wein das Blut Christi, durch das Wasser die Gläubigen und durch die Vermischung beider die Vereinigung der Gläubigen mit Christus

[1]) Advers. Marcion. L. IV. C. 40.

*) Eine andere Erklärung enthält die Tüb. theol. Quartalschrift. Jahr. 1825. IV. Quartalh. S. 680.

[2]) Adv. Marc. L. I. [3]) Epist. LIV. [4]) Epist. LXVIII.

angezeigt werden; so giebt er nur seine Privatansicht von der Bedeutsamkeit des Materials der Eucharistie.

Hilarius. »Si vere verbum caro factum est, et nos vere Verbum carnem cibo dominico sumimus. Quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? — Ipse ait: caro mea vere est esca, et sanguis meus vere est potus: de veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus: nunc enim et ipsius Domini professione et fide nostra vere caro est et vere sanguis est, et haec accepta atque hausta id efficiunt, ut et nos in Christo et Christus in nobis sit. Anne hoc veritas non est? Contingat plane his, hoc verum non esse, qui Christum Jesum verum esse Deum denegant« [1]).

Ambrosius. Forte dicas: aliud video, quomodo tu mihi adseris, quod Christi corpus accipiam? Et hoc nobis adhuc superest, ut probemus. Quantis igitur utimur exemplis? Probemus, non hoc esse, quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit, majoremque vim esse benedictionis, quam naturae, quia benedictione etiam natura ipsa mutatur. Virgam tenebat Moyses: projecit eam, et facta est serpens. Rursus perscindit caudam serpentis, et in virgae naturam revertit. Vides igitur, prophetica gratia bis mutatam esse naturam et serpentis et virgae. — — Quodsi tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret; quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini salvatoris operantur? Nam sacramentum istud, quod accipis, Christi sermone conficitur. Quodsi tantum valuit sermo Eliae, ut ignem de coelo depromeret: non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum? De totius mundi operibus legisti, quia ipse dixit, et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt; sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere, quod non erat, non potest ea, quae sunt, in id mutare, quod non erant? Non enim minus est, novas rebus dare quam mutare naturas. — — Ipse clamat Dominus Jesus: hoc est corpus meum. Ante consecrationem verborum coelestium species nominatur, post conse-

[1]) L. VIII. de Trin.

crationem corpus Christi significatur *). Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur, et tu dicis: Amen, hoc est: verum est —« [1]).

Augustin. »Et ferebatur in manibus. Hoc vero quomodo potest fieri in homine, quis intelligat? Quis enim portatur in manibus suis? Manibus aliorum potest portari homo: manibus suis nemo portatur. Quomodo intelligatur, in ipso David secundum literam non invenimus; in Christo autem invenimus. Ferebatur enim Christus in manibus suis **), quando commendans corpus suum ait: hoc est corpus meum; ferebatur enim illud corpus in manibus suis« [2]). »Suscepit de terra terram, quia caro de terra est, et de carne Mariae carnem accepit. Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit —« [3]). »Mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum carnem nobis suam manducandam bibendumque sanguinem dantem fideli corde atque ore suscipimus, quamvis horribilius videatur, humanam carnem manducare, quam perimere, et humanum sanguinem potare, quam fundere— « [4]). »Hoc quod videtis in altari Dei, etiam transacta nocte vidistis. Sed quid esset, quid sibi vellet, quum magnae rei sacramentum continet, nondum audistis. Quod ergo videtis, panis est et calix, quod vobis etiam oculi vestri renuntiant. Quod autem fides vestra postu-

---

*) Man sieht aus dieser Stelle, daß die Väter wohl manchmal solche Ausdrücke brauchen, die auf einen bildlichen Sinn hinweisen, wie z. B. hier das »significaret«, daß sie aber diesen schlechterdings nicht haben können.

[1]) L. de mysteriis. C. 9.

**) In der zweiten Rede über denselben Psalm sagt derselbe Vater: »Ipse se portabat quodammodo, cum diceret: hoc est corpus meum.« Es kann aber durch diesen Beisatz nicht der eigentliche wahre Sinn des Gedankens aufgehoben seyn, weil er dann kein Interesse mehr hätte; sondern es ist damit auf die Eigenheit des Wunders gedeutet, nach welchem zwar der nemliche Christus, aber doch mit dem Unterschiede der sacramentalischen Existenz zugegen, daher das sich selbst Tragen auf den Händen möglich war.

[2]) Enarr. I. in Ps. XXXIII.
[3]) Enarr. in Ps. XCVIII.
[4]) L. II. cont. advers. leg. proph. C. 9.

lat instruenda: panis est corpus Christi, calix sanguis Christi« [1]). Nur in einem scheinbaren Widerspruche stehen mit diesen Aeußerungen folgende: »Si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent; ex hac autem similitudine signa plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita Sacramentum fidei fides est. Nihil autem est aliud credere quam fidem habere. Ac per hoc cum respondetur, parvulos credere, qui fidei nondum habent affectum, respondetur, fidem habere propter fidei Sacramentum et convertere se ad Deum propter conversionis sacramentum« [2]). Augustin hat hier die Bedeutsamkeit der sichtbaren Elemente im Auge. »Hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimae similitudinem promittebatur, in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur, post ascensum Christi per sacramentum memoriae celebratur« [3]). Das Sacramentum memoriae ist hier als geheimnißvolle Handlung dem sichtbaren Acte der Opferung entgegengesetzt: es ist die Wahrheit unter der Hülle des Sacraments. »Judam adhibuit ad convivium, in quo corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendavit et tradidit« [4]). Wohl nicht die Figur allein, sondern unter dieser seinen Leib und sein Blut, wodurch erst jenes Mal eine so hohe Wichtigkeit erhielt; eben so im Folgenden: »Non dubitavit Dominus dicere: hoc est corpus meum; cum signum daret corporis sui« [5]). Endlich »Nisi manducaveritis — flagitium vel facinus videtur jubere: figura est ergo, praecipiens passioni dominicae esse communicandum, et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata est« [6]). Allein Augustin schreibt auch über dieselbe Stelle: »Plures non intelligendo scandalizati sunt, non enim cogitatant, haec audiendo, nisi carnem, quod ipsi erant. — Nec carnem debemus sapere secundum carnem sicut in his verbis. — Prout voluerunt, ita intellexerunt et more hominum: quia poterat Jesus carnem, qua

---

[1]) Sermo CCLXXII.
[2]) Ad Bonifac. Epist. XXIII.
[3]) Cont. Faust. L. XX. C. 21.
[4]) In Ps. III.
[5]) Cont. Adimant. Manich. C. 12.
[6]) De doct. christ. L. III. C. 16.

indutum erat verbum, veluti concisam distribuere credentibus in se« [1]).

Man bemerke nun

1) Die Väter nennen die gesegneten Elemente geradehin Fleisch und Blut Christi.

2) Sie behaupten die Dieselbigkeit des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie mit jenem Leibe, der in der Krippe lag, von den Magiern angebetet, von den Juden gekreuziget wurde, mit jenem Blute, das aus der durchstochenen Seite Christi floß: Chrysostomus.

3) Sie vergleichen Leib und Blut Christi mit andern ihm eigen gewesenen Dingen, z. B seinen Kleidungsstücken: Chrysostomus.

4) Sie stellen die Eucharistie als Etwas vor, was die Engel mit Ehrfurcht und Anbetung schauen: Derselbe.

5) Sie setzen Fleisch und Blut Christi dem wirklichen Menschenfleisch und Menschenblut gleich: Augustin.

6) Sie sagen, daß der menschliche Körper den Leib Christi esse: Tertullian.

7) Sie rühmen es, daß eine solche Nahrung noch kein Mensch gegeben hat, und auch nicht geben kann, und finden ein schwaches Bild hievon in der Mutter, die den Säugling mit ihrer Milch nähret: Chrysostomus.

8) Sie legen ihr die Unsterblichkeit der Leiber als Wirkung ihres Genusses bei: Justin, Irenäus.

9) Sie stellen die Vereinigung durch die Eucharistie mit Christus der durch den Glauben als einer idealen entgegen: Chrysostomus.

10) Sie dringen bei den Theilnehmern davon auf eine Reinheit, welche die Strahlen der Sonne übertrifft: Derselbe.

11) Sie führen das Wort und die Allmacht Gottes an, welche den Leib und das Blut Christi verwirklichen: Ambrosius, Chrysostomus.

Demnach müssen sie ein wirkliches Daseyn des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie annehmen.

Diesen Glauben äußert auch die Kirche:

Concilium Nicaenum *) I. a. 325. »In divina mensa ne humiliter intenti simus ad propositum panem et poculum,

---

[1]) Tract. in Joan. XXVII.

*) Zwar kein Kanon des Concils, aber doch ein merkwürdiges Resultat der sonstigen auf demselben geschehenen Verhandlungen.

sed attollentes mentem fide intelligamus situm in sacra illa mensa agnum illum Dei, tollentem peccatum mundi a sacerdotibus immolatum (πιστει νοησωμεν κειοθαι επι της ἱερης εκεινης τραπεζης τον αμνον του θεου, τον αιροντα την ἁμαρτιαν του κοσμου, ὑπο των ἱερεων θυομενον), et pretiosum ipsius corpus et sanguinem vere sumentes, credere haec esse nostrae resurrectionis symbola. Propter hoc enim neque multum accipimus, sed parum, ut sciamus, quod non satietati, sed sanctimoniae sumimus« [1]).

Concilium Ephesinum a. 431. »Annuntiantes secundum carnem mortem unigeniti filii Dei, i. e. Jesu Christi, et resurrectionem ejus et in coelis ascensionem pariter confitentes incruentam celebramus in ecclesiis sacrificii servitutem; sic etiam ad mysticas benedictiones accedimus et sanctificamur participes s. corporis et pretiosi sanguinis Christi omnium nostrum redemptoris effecti, non ut communem carnem percipientes, quod absit, nec ut viri sanctificati et Verbo conjuncti secundum dignitatis unitatem, aut sicut divinam possidentis habitationem; sed ut vere vivificatricem et ipsius verbi propriam factam (ὡς ζωοποιον αληθως, και ιδιαν αυτου του λογου). Vita enim naturaliter ut Deus existens, quia propriae carni unitus est, vivificatricem eam esse professus est. Et ideo, quamvis dicat ad nos: amen, amen dico vobis, nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non tamen eam ut hominis unius ex nobis existimare debemus; quomodo enim juxta naturam suam vivificatrix esse caro hominis poterit? Sed ut vere propriam ejus factam, qui propter nos filius hominis et factus est, et vocatus« [2]).

Concilium Nicaen. II. a. 787. »Nullus aliquando tubarum spiritus, sanctorum videlicet Apostolorum aut illustrium patrum nostrorum incruentum sacrificium nostrum (αναιμακτον ἡμων θυσιαν), quod in commemorationem Christi Dei nostri ac omnis dispensationis ejus efficitur, dixit imaginem (εικονα) corporis ejus. Neque enim acceperunt a Domino, sic dicere vel confiteri, sed audiunt evangelice dicentem eum: nisi manducaveritis — accepto pane gratias agens fregit —. Et non dixit: accipite et commedite imaginem corporis mei. Sed et

---

[1]) Gelasii Cyziceni Volumen actorum concilii Nic. CXXX.

[2]) Epist. synodica Cyrilli Alex. ad Nestor. Constantinop. episc. a syn. Alexand. et Ephes. approb.

Paulus divinus Apostolus ex divinis Domini vocibus hauriens ait: ego accepi —. Ergo liquido demonstratum est, quod nusquam Dominus, vel Apostoli, aut patres imaginem dixerunt sacrificium sine sanguine, quod per sacerdotem offertur, sed ipsum corpus et ipsum sanguinem (αλλα αυτο σωμα και αυτο αἱμα), et ante sanctificationis quidem consummationem typos quibusdam sanctorum patrum haec pie visum est nominare — post sanctificationem autem corpus et sanguis Christi sunt et creduntur. Και εισι και πιστευονται« [1]).

Concilium Trident. »Majores nostri omnes, quot quot in vera Christi ecclesia fuerunt, qui de sanctissimo hoc sacramento disseruerunt, apertissime professi sunt, hoc tam admirabile sacramentum in ultima coena redemptorem nostrum instituisse, cum post panis vinique benedictionem se suum ipsius corpus illis praebere, ac suum sanguinem disertis ac perspicuis verbis testatus est, quae verba a s. Evangelistis commemorata, et a s. Paulo postea repetita, cum propriam illam et apertissimam significationem prae se ferant, secundum quam a Patribus intellecta sunt, indignissimum sane flagitium est, ea a quibusdam contentiosis et pravis hominibus ad fictitios et imaginarios tropos *), quibus veritas carnis et sanguinis Christi negatur, contra universum ecclesiae sensum detorqueri, quae tanquam columna et firmamentum veritatis haec ab impiis hominibus excogitata commenta velut satanica detestata est, grato semper et memori animo praestantissimum hoc Christi beneficium agnoscens« [2]). Und der hierauf Bezug habende Kanon: »Si quis negaverit, in ss. Euch. sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem, una cum anima et divinitate D. N. J. C., ac proinde totum Christum; sed dixerit, tantummodo esse in eo ut in signo, vel figura, vel virtute: anathema sit« [3]).

Vergegenwärtigungs-Art des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie.

Leicht erhebt sich die Frage, nach welcher der beiden hier allein

[1]) Tom. III. Lect. Epiphan. Diac.

*) So Zwingli, worauf er durch ein nächtliches, ungewiß ob weißes oder schwarzes, Gespenst gebracht worden seyn will, und sein Geselle Oekolampadius.

[2]) Sess. XIII. de ss. Euch. C. 1. [3]) Can. 1.

möglichen Arten Leib und Blut Christi in der Eucharistie dargestellt werden: ob in irgend einer Verbindung mit Brod und Wein, oder durch Umänderung dieser in den Leib und das Blut des Herrn.

Für letztere sprechen die bereits erklärten Schriftstellen: Wenn Christus sagte: Dieß ist mein Leib, und wenn er damals im eigentlichen Sinne sprach, so kann das, was er den Jüngern gab, nicht mehr Brod gewesen, sondern es muß in seinen Leib umgeändert worden seyn; nur diese Ansicht ist die natürliche und einfache, befremdend dagegen und sonderbar die Erklärung, daß unter und in dem Brode Christi Leib sich versteckt habe *). Hienach hat I. Kor. X. 16. den Sinn: das gebrochene Brod: ist es nicht der zu Theil werdende Leib Christi? Da ferner I. Kor. XI. 27. nur vom unwürdigen Essen des Brodes, nicht aber vom unwürdigen Genusse des Leibes Christi die Rede ist, da es aber doch zugleich auch ausdrücklich heißt, daß der unwürdig Essende den Leib des Herrn nicht unterscheidet, so muß das sogenannte Brod, welches unwürdig genossen wird, der Leib des Herrn selbst, somit das Brod in diesen umgewandelt worden seyn. Joh. VI. 56. 57. aber könnte Christus unmöglich vom Essen seines Fleisches und vom Trinken seines Blutes sprechen, unmöglich sein Fleisch eine Speise, sein Blut einen Trank nennen, wenn nicht das, was in der Eucharistie gegessen und getrunken wird, sein Fleisch und Blut somit Brod und Wein dahin umgewandelt wären.

Einwendungen.

1) Es ist im gemeinen Leben sehr gewöhnlich, statt des Enthaltenen das Enthaltende zu setzen, wie man z. B. zu sagen pflegt: dieß ist Wein, Geld, wenn man eine Flasche oder einen Beutel darreicht.

Antw. In diesen Fällen ist die Bestimmung des Enthaltenden schon bekannt, so daß dergleichen Redensarten durchaus verständlich und herkömmlich sind. Wenn aber Christus, der Wunderthäter, der Sohn Gottes bei einer für das Himmelreich berechneten neuen Institution, bei Darreichung eines zerbrochenen Brodkuchens spricht: Dieß ist mein Leib, so läßt sich hier so wenig das Brod als den Leib in sich fassend annehmen, als eine Torte mit eingebackenen Dukaten diese enthaltend, wenn sie Jemanden ohne alle Vorberichtigung mit den Worten geschenkt würde: Dieß ist Gold.

*) Die Lehre Luthers.

2) I. Kor. X. 16. will eigentlich sagen: ist nicht dieß Brod in Gemeinschaft setzend mit dem Leibe Christi?

Antw. Daß nicht diese, sondern die obige Deutung die rechte sey, beweisen noch folgende Gründe:

a) Paulus stellt den Leib und das Blut des Herrn nach dem Gesagten als etwas Objectives, Reales dar, welches mehr an eine Verwandlung des Brods und Weins, als an eine Mittheilung jener durch diese denken läßt.

b) Er spricht von Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi mit Hinsicht auf das Brechen des Brodes, das Segnen des Kelches, daher mit Hinsicht auf ihre Weihe, nicht auf ihren Empfang.

c) Das Wort κοινωνια drückt bei wirklichen Dingen eine unmittelbare Verbindung aus.

3) Das Mittheilende kann nicht das Mitgetheilte seyn; nun ist das Brod Mittheilung des Leibes Christi: also kann es dieser Leib nicht selbst seyn.

Antw. Hier wird das zu Erweisende schon vorausgesetzt, daß nemlich das Brod Mittheilung des Leibes Christi, d. i. den Leib mittheilend sey. Allein es besteht auch noch der angegebene andere Sinn; es muß daher gezeigt werden, daß nicht dieser, sondern jener der richtige sey.

4) Da das Brod ausdrücklich genannt wird, da es heißt: „Wir alle nehmen an einem Brode Theil"; so ist dieß Beweis genug, daß es den Leib des Herrn nur mittheilt, nicht dieser selbst geworden ist, denn sonst hätte es der Apostel nicht mehr Brod nennen können.

Antw. Der Apostel wollte eigentlich zeigen, was die unter Christen übliche äußere Handlung des Kelchsegnens und des Brodbrechens für eine Bedeut- und Wirksamkeit habe, und mußte daher auch von ihr so sprechen, wie sie vollbracht ward, und in die Anschauung fiel; der Leib des Herrn selbst aber kann immer in so ferne noch Brod genannt werden, als es das nothwendige Element zu seiner Verwirklichung ist, und er auch nach dieser mit allen äußeren Eigenschaften und Veränderungen als Brod erscheinet. Uebrigens heißt es nicht Brod, Kelch gerade hin, sondern mit einer Bestimmung: das gebrochene Brod, der gesegnete Kelch, oder dieses Brod, dieser Kelch, wodurch beide vom gemeinen Brode und Weine genugsam unterschieden werden.

5) Paulus verbietet, daß die Christen durch den Genuß der Götzenopfer in Gemeinschaft mit den Dämonien kommen; wenn er

nun sagt: das Brod ist Gemeinschaft des Leibes des Herrn, so erhellet offenbar, daß sie durch das Brod eben so mit dem Leibe Christi in Gemeinschaft kommen, wie durch die Götzenopfer mit den Dämonien, daß daher das Abendmahls-Brod eben so etwas Verschiedenes vom Leibe Christi sey, wie das Götzenopfer von den Dämonien.

Antw. Paulus sagt wohl, daß das Brod Mittheilung des Leibes Christi, aber nicht, daß die Götzenopfer Mittheilung der Dämonien seyen, sondern daß die Gläubigen entweder durch ihre Gegenwart bei den Götzenopfern, oder durch den Genuß derselben mit den Götzen in Gemeinschaft kommen. Gerade aus dieser verschiedenen Darstellung ist auch auf die Verschiedenheit der Sache zu schließen. Der Apostel will nur auf das aufmerksam machen, was eigentlich das gebrochene Brod, was der Tisch der Christen, was ihre Opferspeise ist. Er nennt sie aber deßwegen Mittheilung oder Theilhaftigwerdung des Leibes des Herrn, weil er die Vertheilung und den Genuß des Brodes im Auge hat, und weil wirklich erst durch diesen Genuß jeder Einzelne des Leibes Christi theilhaftig wird.

6) Man ißt den Leib des Herrn eben so, wie man das Gericht ißt, daher nur geistiger Weise.

Antw. Da das Gericht kein Gegenstand des Genusses ist, so sieht man sogleich, daß das Gericht essen nichts anders als das Gericht sich zuziehen heißen kann. Daraus folgt aber nicht, daß derselbe Sinn bei dem Empfange des Leibes Christi statt findet, um so weniger, da dieser die Möglichkeit eines wahrhaftigen Genusses in sich schließt. Wie: wenn man diese Erklärung sogar auf das Essen des Brodes und Trinken des Kelches anwenden wollte? Hier ist doch gewiß von einem eigentlichen unmittelbaren Genusse die Rede. Eben so beim Leibe und Blute des Herrn, welche statt des Brodes und Kelches gesetzt sind und mit diesen abwechseln. — Uebrigens empfängt auch derjenige, der sich das Gericht ißt, den Leib des Herrn, aber auf eine unwürdige Weise, indem er ihn nicht unterscheidet.

7) Christus spricht Joh. VI. 52. ausdrücklich von einem Brode, das er geben werde.

Antw. Brod heißt da so viel als Speise.

Die Väter stimmen damit gleichfalls überein, denn

1) Sie sagen, daß die gesegneten Elemente das Fleisch und Blut Christi sind. Justin S. 191, Irenäus, ebendas.

2) Sie sprechen deutlich von einem Verwandeltwerden, μεταβαλλεσθαι, μεταστοιχευουσθαι, μετασκευαζεσθαι, μεταποιεσθαι, converti, mutari, transelementari des Brods und Weins in den Leib und das Blut Christi, nennen es ein Wunder und vergleichen es mit den Verwandlungen, welche Mose und Christus gewirkt haben: Cyrillus Hieros. S. 193, Gregorius Nyss. S. 194, Chrysostomus S. 196, Ambrosius S. 200.

3) Sie unterscheiden an der Eucharistie die äußere Gestalt von dem inneren Wesen, das ihnen der Leib und das Blut Christi ist. Cyrillus Hieros. S. 193, Gregor Nyss. S. 194, Ephrem Syrus S. 195, Epiphanius S. 196, Chrysostomus S. 196, Ambrosius S. 200, Augustin S. 201.

4) Sie unterscheiden genau das Brod vor der Consecration von dem nach der Consecration, und stellen beide in einen solchen Gegensatz mit einander, daß sie letzteres nicht mehr als eigentliches Brod anerkennen, somit annehmen, daß mit ihm eine Veränderung vor sich gegangen ist. Gregor Nyss. S. 194, Ambrosius S. 200.

Die Kirche lehrt solche Vergegenwärtigungs-Art ausdrücklich:

Concilium Lateran. IV. a. 1215. »Ecclesia — in qua idem ipse sacerdos et sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro« [1]).

Concilium Lugdun. II. a. 1274. »Sacramentum Eucharistiae ex azymo conficit Romana ecclesia, tenens et docens, quod in ipso sacramento panis vere transsubstantiatur in corpus (αληθως μετουσιουται εις σωμα) et vinum in sanguinem D. N. J. C.« [2]).

Concilium Constantiense a. 1415. »Articuli Joannis Wiclef: [1]) Substantia panis materialis, et similiter substantia vini materialis manent in sacramento altaris. [2]) Accidentia panis non manent sine subjecto in eodem sacramento identice et realiter in propria praesentia corporali. — Praefatos articulos s. synodus — hoc perpetuo decreto reprobat et condemnat« [3]).

---

[1]) C. I. Firmiter.

[2]) Mich. Palaeol. Imp. Lit.

[3]) Sess. VIII.

Concilium Tridentinum. »Quoniam autem Christus redemptor noster corpuus suum id, quod sub specie panis offerrebat, vere esse dixit; ideo persuasum semper in ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi D. N., et totius substantiae vini in substantiam sanguinis ejus, quae conversio convenienter et proprie a s. cath. ecclesia transsubstantiatio est appellata« [1]). »Siquis dixerit, in ss. Euch. sacr. remanere substantiam panis et vini, una cum corpore et sanguine D. N. J. C., negaveritque illam mirabilem et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem cathol. ecclesia optime transsubstantiationem appellat: anathema sit« [2]).

Diese Erklärung ist die bestimmteste, indem sie zugleich angiebt, daß das ganze Wesen des Brods und Weins bei zurückbleibenden äußeren Gestalten in das Wesen des Leibs und Bluts Jesu Christi verwandelt wird. Die Kirche unterscheidet daher vor Allem die Substanz des Brods und Weins, d. i. deren unsichtbares Wesen, von ihren in die Sinne fallenden Eigenschaften, ihren Gestalten, und sagt, daß nicht diese, sondern jenes gleichfalls wieder nur in die Substanz des Leibes und Blutes Christi, daher nicht auch in deren äußere Gestalt umgewandelt werde.

Dadurch wird schon jede Frage nach Größe und Gestalt des Leibes Christi abgeschnitten, weil sich bei bloßen Substanzen nach dergleichen Aeußerlichkeiten gar nicht fragen läßt. Der Catechismus Romanus schreibt daher den Religionslehrern vor: »Doceant, Christum D. in hoc sacramento ut in loco non esse; etenim locus res ipsas consequitur, ut magnitudine aliqua praeditae sunt: Christum vero D. ea ratione in sacramento non esse dicimus, ut magnus aut parvus est, quod ad quantitatem attinet, sed ut substantia est; substantia enim panis in Christi substantiam, non in magnitudinem aut quantitatem convertitur. Nemo vero dubitat, substantiam aeque in parvo atque in magno spatio contineri. Nam et aeris substantia totaque ejus natura sic in parva, ut in magna aeris parte, itemque tota aquae natura non minus in urnula, quam in flumine insit necesse est.

[1]) Sess. XIII. de ss. Euch. [2]) Can. 2.

Cum igitur panis substantiae corpus Domini nostri succedat, fateri oportet, ad eundem plane modum in sacramento esse, quo erat panis substantia ante consecrationem. Ea vero utrum sub magna an sub parva quantitate esset, nihil ad rem omnino pertinebat« [1]).

Die Umwandlung selbst erklärt die Kirche nicht genauer; da jedoch der Leib Christi im verherrlichten Zustande schon vorhanden ist, und ewig so bleibt, daher nicht erst hervorgebracht oder geschaffen wird, so läßt sich wenigstens so viel behaupten, daß die Umwandlung keine solche seyn kann,

1) wo entweder aus einem Producte durch Entwickelung und Wachsthum nach genetischen Kräften ein anderes erzeugt wird, z. B. die Frucht aus dem Saamenkorne;

2) oder wo aus einer Sache durch künstliche Verarbeitung ihrer Bestandtheile eine andere, ein Fabricat erzielt wird, z. B. das Brod aus dem Weitzen;

3) oder wo nach Vernichtung eines Gegenstandes ein anderer geschaffen wird, wie dieß z. B. bei den in den hl. Büchern erzählten wunderbaren Verwandlungen der Fall war;

4) oder wo ein Stoff durch chemische Zersetzung einem andern sich assimilirt, wie z. B. die Nahrungsmittel dem menschlichen Körper; denn alle diese Umwandlungs-Formen vertragen sich nicht mit dem Leibe Christi; weßwegen auch von keiner fortgesetzten oder ausgedehnten Einkörperung Christi, noch viel weniger von einer Fleisch- oder Christi- oder Logos- oder Gott-Werdung des Brodes die Rede seyn kann, und selbst der Ausdruck conficere corpus Christi der Vernichtung dieses Geheimnisses nicht anpasset.

Daher mag die Natur dieser Verwandlung immerhin außer die Begriffe fallen, wenn man nicht mit Andern eine Wesens-Ersetzung annehmen will in der Art, daß das Wesen des Brods und Weins aufhört, gegenwärtig zu seyn, und an dessen Stelle das Wesen des Leibes und Blutes Christi tritt, welches Verhältniß der aufhörenden Brod-Substanz zu der ihr unmittelbar folgenden Christi Körper-Substanz eben so eine Verwandlung heißen könnte, wie die Verdrängung des Lichts von der Finsterniß; wobei man aber keine Herbeiziehung oder Citation des Leibes Christi aus dem Himmel, sondern nur anzunehmen hat, daß der ewig im Himmel nach seiner Natürlichkeit wohnende Leib des Herrn, nun auch auf geheimniß-

[1]) De sacr. Euch. §. 44.

volle Weise statt der Substanz des Brodes unter dessen Gestalten vorhanden ist.

Was nun aber die sogenannten Gestalten betrifft, so können diese nicht als ein bloßer Schein, sondern sie müssen gleichfalls noch als etwas Reales (keineswegs als das Ding, aber doch als ein Dingliches) angenommen werden, denn dieß fordern

1) Die manchfaltigen Erscheinungen an der Eucharistie, die durchaus nicht am Leibe Christi vor sich gehen können, z. B. Zerbrechung, Vermoderung, Verbrennung derselben.

2) Der von Paulus gebrauchte Ausdruck Brod, der wohl etwas mehr als ein bloßes Sinnenspiel in sich faßt.

3) Mehrere Väter, welche neben dem Leibe Christi noch etwas Reales in der Eucharistie bestehen lassen:

Irenäus. »Non communis panis est, sed Eucharistia ex duabus rebus constans, terrena et coelesti«. (S. 191.)

Origenes. »Quodsi omne, quod intrat in os, in ventrem vadit, et in secessum emittitur: et cibus ipse per verbum Dei et orationem consecratus secundum illud quidem ipsum, quod materia constat, in ventrem abit, et in secessum ejicitur; secundum orationem autem, quae illi accessit, juxta proportionem fidei utilis fit« [1]).

Cyrillus Hieros. »Ne consideres tanquam panem nudum et vinum nudum«. (S. 193.)

Chrysostomus. »Sicut, antequam panis sanctificetur, panem nominamus, divina autem illum sanctificante gratia liberatus est quidem ab appellatione panis, dignus autem habitus est Dominici corporis appellatione, etsi natura panis in illo permansit, et non duo corpora, sed unum filii corpus praedicatur, sic et hic divina insidente corpori natura unum filium, unam personam utraque haec fecerunt« [2]). Chrys., wenn er anders Verfasser dieses Briefes ist, nimmt hier nebst dem Leibe Christi n der Eucharistie die Aeußerlichkeit desselben eben so als etwas Reales an, als den Körper Christi bei der ihm einwohnenden göttlichen Natur.

Theodoret. »Servator noster volebat eos, qui divinis mysteriis participant, non attendere naturam eorum, quae cernuntur, sed per nominum mutationem mutationi, quae ex

[1]) Comment. in Matth. T. XI. C. 19.

[2]) Epist. ad Caesar. monach. cont. Apollin.

gratia facta est, fidem adhibere; qui enim corpus naturale frumentum et panem appellavit, et vitem rursus se ipsum nominavit, is visibilia symbola corporis ac sanguinis appellatione honoravit, non naturam mutans, sed naturae gratiam addens« [1]). Derſelbe führt einen Eutychianer alſo redend ein: »Sicut symbola Dominici corporis et sanguinis alia sunt ante sacerdotis invocationem, post invocationem vero mutantur, et alia fiunt, ita Dominicum corpus post ascensionem in divinam substantiam mutatum est. — Retibus, läßt er den Orthodoxen erwiedern, quae ipse texuisti, captus es: neque enim symbola mystica post sanctificationem recedunt a sua natura: manent enim in priori substantia, et figura et forma, et videri tangique possunt, sicut et prius. — Intelliguntur autem ea esse, quae facta sunt, et creduntur et adorantur, ut quae illa sint, quae creduntur« [2]).

P. Gelaſius. »Sacramenta corporis et sanguinis Domini divina res est, propter quod et per eadem divinae efficimur consortes naturae, et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini« [3]). Dieſe Stelle, die jedoch ihrer Authenticität wegen beſtritten iſt, ſagt nichts weiter, als die vorausſtehenden, und substantia iſt darin = natura = res sensibilis.

4) Die Kirche, in ſo ferne ſie nemlich ſagt: »Commune hoc quidem est ss. Eucharistiae cum caeteris sacramentis, symbolum esse rei sacrae, et invisibilis gratiae formam visibilem« [4]). Dieß Symboliſche in der Euchariſtie muß etwas Sachliches ſeyn, weil ſie als Sacrament keine vorübergehende Handlung, ſondern eine bleibende Darſtellung iſt. Daſſelbe liegt in der weiteren Erklärung: »Deum praesentem in eo (sacramento) adesse credimus« [5]).

5) Berühmte Theologen, vorzüglich Juenin, der daſſelbe aus ähnlichen Gründen behauptet [6]).

Einwendungen.

1) Der Unterſchied zwiſchen Subſtanz und Accidenz iſt willkührlich, denn außer den Eigenſchaften eines Dinges iſt an demſelben weiter nichts vorhanden, und ſie zuſammen machen ſein Weſen aus.

---

[1]) Dial. I.
[2]) Dial. II.
[3]) De duab. nat. cont. Nest. et Eutych.
[4]) Conc. Trid. Sess. XIII. C. 3.
[5]) L. c. C. 5.
[6]) Comment. de sacram. Diss. IV. de Euch. Quaest. IV. C. 4.

Antw. Allen Dingen ist schon etwas gemein, wodurch sie einander gleich sind, daher das große Reich der Dinge überhaupt bilden; dieß allen Gemeinsame kann nicht die Summe ihrer Eigenschaften seyn, als wodurch sie sich von einander unterscheiden, sondern es ist das bei allen vorhandene Dingliche. Daß aber dieß Dingliche gerade so geeigenschaftet und gestaltet, z. B. gerade als Brod, als Wein, als menschlichen Körper sich darstellt, macht eine eigene Natur der Stoffheit und der mit ihr verbundenen Kraft, welches nun das Wesen, die Substanz jedes Dinges ist; die in die Sinne fallenden Zukömmlichkeiten oder die Gestalten sind erst gleichsam als die sichtbaren Blüthen dieser geheimen Wurzel des Dinges anzusehen.

2) Gott kann den Menschen nicht täuschen und nicht äffen, welches der Fall wäre, wenn das, was ihm durchaus als Brod und Wein in die Anschauung fällt, etwas ganz anders, nemlich Leib und Blut Christi wäre.

Antw. Nicht den Sinnen des Menschen wird die Lehre von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi hingestellt, sondern dessen gläubigem Gemüthe; nur diesen wird gesagt: dieß ist der Leib Christi, keineswegs den Sinnen, denen ihre Anschauungsweise gar nicht benommen werden will. Ausserdem: wie viele Sinnen-Täuschungen läßt Gott nicht im großen Tempel der Natur spielen?

3) Die oben aufgeführten Väter nehmen offenbar zwei Substanzen an, eben so Justin, welcher die Eucharistie mit der Menschwerdung vergleicht.

Antw. Da die Transelementation im christlichen Alterthume gegründet ist, so können jene Väter, wie schon bemerkt wurde, unter Natur des Brodes nicht dessen Grundwesen, sondern nur dessen Aeusserlichkeiten verstehen. Justin aber wollte nicht die Eucharistie dem menschgewordenen Logos, sondern nur die wunderbare Kraft der Einfleischung der gleichsetzen, wodurch die Eucharistie geweiht wird.

4) Die Kirche spricht ausdrücklich von einer conversio, wonach das Brodwesen der Leib Christi werden muß, daher dieser aus jenem gestaltet wird.

Antw. Bei dem ewigen Daseyn und der über alle Veränderung erhabenen Natur des Leibes Christi konnte die Kirche durch conversio wohl nichts weiter sagen wollen, als daß nach der Consecration kein Brodwesen mehr, sondern nur das Wesen des Leibes Christi vorhanden sey, und brauchte daher diesen Ausdruck mehr im

Gegensatze der lutherischen consubstantiatio; daß sie damit nicht die gewöhnlichen Begriffe der Verwandlung verband, gab sie durch die Beiwörter mirabilis und singularis zu erkennen.

5) Hienach fängt doch der Leib Christi an, zu seyn.

Antw. Der Leib Christi nimmt in der Eucharistie nur ein sacramentalisches Daseyn an, keineswegs das wirkliche, welches er für immer hat; der Leib, der nach seiner natürlichen Beschaffenheit ewig im Himmel thront, der vergegenwärtigt sich nach der Consecration auf geheimnißvolle Weise auch in der Eucharistie, so daß der Anfang zum Seyn nur eine Form dieses Seyns betrifft.

6) So müßte ein und derselbe Gegenstand an den verschiedensten Orten zu gleicher Zeit gegenwärtig seyn, welches unmöglich ist.

Antw. Leib und Blut Christi befinden sich itzt in einem solchen Zustande, daß auf sie die Formen der Existenz der sichtbaren Dinge nicht angewandt werden können. Christi Leib ist nemlich der Leib der Auferstehung, daher nach Paulus ein »σωμα πνευματικον« I. Kor. XV. 44., der durch verschlossene Thüren in das Gemach eindrang Joh. XX. 19., und dadurch einen Beweis gab, entweder daß zwei verschiedene Körper an einem und demselben Orte zu gleicher Zeit seyn können, oder daß ein Körper von den Gesetzen der Räumlichkeit entbunden werden kann; ferner ein Leib, der, obgleich in den Himmel aufgenommen, von Stephanus Apg. VII. 55. und Paulus doch auch auf Erden gesehen ward Apg. XXII. 17. I. Kor. XV. 8. Es würde dem verherrlichten Zustande Christi durchaus widerstreiten, wenn er nicht seyn könnte, wo immer er wollte. Nebstdem sagt das Trid. Concil ausdrücklich, daß Christus nur im Himmel »juxta modum existendi naturalem« gegenwärtig ist, »sacramentaliter« aber im hl. Abendmale, wodurch es also letztere Gegenwartsweise von der gewöhnlichen unterscheidet, sie aber auch zugleich als eine unaussprechliche angiebt. »O miraculum, ruft Chrysostomus aus, o Dei benignitatem! Qui cum patre sursum sedet, illa hora omnium manibus tenetur, seseque volentibus dat complectendum et accipiendum« [1]). Zum Bilde eines solchen Seyns möchte etwa dienen die Ewigkeit als andauernde Gegenwart der Vergangenheit und Zukunft, oder als Bestehen der laufenden Zeit: so wie nun immer derselbe Moment den verschiedenen Zeiten coexistiren kann, eben so und noch leichter derselbe Leib an verschiedenen Orten, indem diese bleiben, jene aber fließen. Auch Licht

[1]) De Sacerdot. L. III.

und Luft zwei Materien sind zu einer und derselben Zeit in Einem und demselben Raume.

7) Auf jeden Fall muß die Existenz des Leibes Christi im Raume, daher auch eine Größe und Gestalt desselben angenommen werden.

Antw. Keineswegs, sondern so wie z. B. die Seelensubstanz, obgleich im menschlichen Körper, doch außer allem Raume ist, so auch die Substanz des Leibes Christi unter den Accidentien.

8) Diese Lehre zwingt zur Annahme ungeheurer Absurditäten, daß z. B. der Leib Christi auf die Erde fällt, mit Füßen zertreten, oder eingeschlossen, oder von Menschen, ja sogar von Thieren verzehrt wird.

Antw. Der Leib Christi ist schon nach seiner gegenwärtigen Beschaffenheit über jede Verunehrung, Einengung und Verderbung erhaben; eben so läßt auch seine bloß substantielle und insbesondere seine sacramentalische Gegenwart solche Erscheinungen nicht zu, die nur von natürlich-existirenden Dingen ausgesagt werden können; die eigentlichen Wirkungen seines Empfanges aber äußert er einzig im Menschen, für den er allein bestimmt ist *).

Gegenwart Christi in der Eucharistie.

Nicht bloß den Leib und das Blut Christi als todte Bestandtheile seiner Person sind in der Eucharistie gegenwärtig, sondern Er selbst nach seinen ganzen Wesen, als das aus menschlicher und göttlicher Natur zusammengesetzte Subject, denn:

Nach den obigen Schriftstellen gab Christus den Aposteln seinen Leib im Momente seines Leidens und Todes für die Menschheit als dahingegeben werdend, als Blut vergießend für die Sünden der Welt. Dieser sterbende, das Blut verspritzende Leib war also noch vereinigt mit Jesus und mit dem Logos, und Leib und Blut wurden nur deßwegen gesondert erwähnt, auf daß die Opferung des Heilandes dadurch ausgedrückt würde. Demnach empfingen die Apostel Jesum Christum im Zustande des Leidens und Sterbens, in jenem wichtigen Augenblicke seines Lebens, wo er dieses sein Leben am Kreuze verblutete. Christus sagte auch bestimmt:

*) Die Widerlegung anderer Einwürfe findet sich in den „Erläuterungen einiger Schwierigkeiten, welche aus den Gebeten der hl. Messe hergenommen werden, von J. B. Bossuet. Bamberg, Dresch. 1827."

„Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm. — Wer mich ißt, wird leben durch mich". Joh. VI. 57. 58. Ferner: Da Paulus die Eucharistie als etwas so Heiliges darstellt, daß man nur zuvor wohl geprüft zum Genusse derselben sich nahen darf, so kann er sie nicht für todte Elemente, bloß für Leib und Blut Christi ohne Christus gehalten, sondern er muß ihn mit selben in der innigsten Verbindung gedacht haben. Dieß geben auch seine Ausdrücke: Kelch des Herrn, Tisch des Herrn zu erkennen. Noch wird solches verbürgt durch den verherrlichten Zustand Christi nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt, wo ein Leiden und Tod, ein Absondern der Seele vom Leibe, eine Zerstörung seiner Person nicht mehr möglich ist Röm. VI. 9.

Die Väter lehren, daß nicht nur der Leib Christi, sondern Christus selbst gegenwärtig ist. Sieh oben Klemens Alex. S. 192, Ephrem S. 195, Chrysostomus S. 196, Hilarius S. 200, Augustin S. 201. Denselben Glauben legen sie dadurch an den Tag, daß sie für die Eucharistie die Anbethung fordern:

Cyrillus Hieros. »Accede et ad sanguinis poculum — pronus, et venerationis ac adorationis in modum. κοπτων και τροπω προσκυνησεως και σεβασματος« [1]).

Chrysostomus. »Mensa regalis est apposita; ipse Rex adest: tu astas oscitans? — Pura sunt vestimenta, pura est animae tuae stola; mensae igitur accumbe, adora et communica« [2]).

Theodoret. Sieh oben S. 213.

Ambrosius. »Per Scabellum terra intelligitur, per terram autem caro Christi, quam hodie quoque in mysteriis adoramus, et quam apostoli in Domino Jesu adorarunt« [3]).

Augustin. »Nemo istam carnem (Christi) manducat, nisi prius adoraverit« [4]).

Die Kirche eben so. Die Verhandlungen des I. Concils zu Nizäa sprechen von dem auf dem Opfertische liegenden Lamme Gottes, und das Concil zu Trient beginnt seine Lehren von diesem Geheimnisse also: »Principio docet s. synodus et aperte ac simpliciter profitetur, in almo s. Eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem Dominum nostrum J. Ch. verum

[1]) Catech. myst. V.
[2]) Hom. LXII. ad pap. Antioch.
[3]) L. III. de Spir. s. C. 12.
[4]) In Ps. XCVIII.

Deum atque hominem vere*), realiter**) ac substantialiter***) sub specie illarum rerum sensibilium contineri; nec enim haec inter se pugnant, ut ipse salvator noster semper ad dextram Patris in coelis assideat, juxta modum existendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis saramentaliter praesens sua substantia nobis adsit existendi ratione, quam, etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus« [1]). Ferner: »Semper haec fides in ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque ejus sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere, sed corpus quidem sub specie panis, et sanguinem sub vini specie ex vi verborum †), ipsum autem corpus sub specie vini et sanguinem sub specie panis, animamque sub utraque vi naturalis illius connexionis et concomitantiae ††), qua partes Domini Christi, qui jam ex mortuis surrexit, non amplius moritur, inter se copulantur, divinitatem porro propter admirabilem illam ejus cum corpore et anima hypostaticam unionem. Quai propter verissimum est, tantundem sub alterutra specie atque sub utraque contineri; totus enim et integer Christus sub panis specie, et sub quavis ipsius speciei parte, totus item sub vini specie et sub ejus partibus †††) existit« [2]).

Da nach den bereits Gesagten der Leib Christi untheilbar ist; da eigentlich dessen Wesen an die Stelle des Wesens des Brodes

---

*) Nicht im Bilde.

**) Nicht blos durch den Glauben anerkannt und aufgefaßt.

***) Nicht blos durch seine Kraftäußerung in der Seele des Gläubigen sich wirksam erweisend, welches eigentlich die Lehre Calvins war.

[1]) Sess. XIII. C. 5.

†) Diese Worte können keine anderen als die verba institutionis seyn, kraft welcher zunächst und unmittelbar unter den Gestalten des Brods nur der Leib, und unter den des Weins nur das Blut Christi vergegenwärtiget wird, weil sie nicht mehr ausdrücken und setzen wollen.

††) Vermöge des natürlichen Beisammenseyns des Leibes, Blutes und der Seele bei einem Menschen muß auch mit dem Leibe des nach seiner Auferstehung nicht mehr strebenden Christus dessen Blut und Seele, und die mit dieser Menschennatur zu einem Wesen geeinigte Gottheit und eben so mit dem Blute der Leib verbunden seyn.

†††) »Separatione facta« nach dem hierauf sich beziehenden Kanon.

[2]) Sess. XIII. C. 3. Vergl. Can. 3.

tritt und solches in jedem Theile desselben vorhanden ist; da Christus selbst bei Darreichung des gebrochenen Brodkuchens erklärt, daß es sein Leib sey; da Paulus das gebrochene Brod Mittheilung des Leibes Christi nennt; da Gregor von Nyssa lehrt: »quod (corpus) totum per partem sit in unoquoque«; da von jeher das Abendmals-Brod in der Kirche gebrochen, der Opfer-Wein getheilt ward, und man vor dem Empfange der Portionen ihre Anbethung forderte, und ihr Fallen auf die Erde zu verhüten suchte; da man unter gewissen Umständen auch mit dem Empfange des geringsten Theiles eines oder des andern Stückes der Eucharistie sich begnügte; so ist dieß hinlänglicher Beweis von der Gegenwart Christi in jedem Theile der Eucharistie, und begründet, was das Concil am Ende des vorausstehenden Capitels ausspricht. Daher konnte es nun auch die Anbethung dieses Geheimnisses bestimmen: »Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quin omnes Christi fideles, pro more in catholica ecclesia semper recepto, latriae cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant. Neque enim ideo minus est adorandum, quod fuerit a Christo Domino ut sumatur institutum*); nam illum eundem Deum praesentem in eo adesse credimus, quem Pater aeternus introducens in orbem terrarum dicit: et adorent eum omnes Angeli Dei; quem Magi procidentes adoraverunt, quem denique in Galilaea ab Apostolis adoratum fuisse scriptura testatur. Declarat praeterea sancta synodus, pie et religiose admodum in Dei ecclesiam inductum fuisse hunc morem, ut singulis annis peculiari quodam et festo die praecelsum hoc et venerabile sacramentum singulari veneratione ac solennitate celebraretur, utque in processionibus reverentur et honorifice illud per vias et loca publica circumferretur **).

*) Die Synode erkennt gar wohl, daß Christus die Eucharistie nicht zur Anbethung bestimmt, sondern bei Einsetzung derselben ihren Genuß zum Zwecke hatte; sie erklärt daher auch den Cultus derselben nicht als das Letzte und Höchste, was in Beziehung auf sie geschehen soll, sondern als bloße natürliche Folge. Fehlerhafte Praxis ist es demnach, wenn man nur durch die Anbethung der Hostie aller übrigen Verbindlichkeiten gegen dieselbe sich überhoben glaubt, oder von Seite der Religionslehrer durch gehäufte Andachten zu diesem Sacramente eine Nachläßigkeit im Genusse desselben entweder herbeiführt oder unterhält.

**) Das Festum corporis Christi oder sogenannte Frohnleichnamsfest

Aequissimum est enim, sacros aliquos statutos esse dies —« [1]). Siquis dixerit, in s. Euch. sacramento Christum unigenitum Dei Filium non esse cultu latriae etiam externo adorandum — vel non publice, ut adoretur, populo proponendum, et ejus adoratores esse idololatras: anathema sit« [2]).

Einwendungen.

1) Christus ist als Gott ohnehin überall gegenwärtig, daher ein Sacrament seiner Gegenwart unnöthig.

Antw. Der Vater, Sohn und Geist, oder der dreieine Gott ist überall, aber nicht das eingekörperte Wort, nicht Leib und Blut Christi, welche zunächst und unmittelbar zum Heile der Gläubigen vergegenwärtigt werden sollen.

2) Die Vervielfältigung des Leibes Christi bei Vertheilung der Eucharistie ist etwas Monströses, und giebt das Göttliche dem Spiele der Menschen preis.

Antw. Von einer Vervielfältigung des Leibes Christi ist gar nicht die Rede, sondern nur von einer Gegenwart desselben in den einzelnen getrennten Theilen der Eucharistie, und zwar nach seinem Willen, nicht nach menschlichem Wohlgefallen. Gott selbst bietet hier zur Vorstellung der Sache eine Analogie an. Er als das einfachste und ungetheilteste Wesen ist an allen Orten zu gleicher Zeit. Einem Dinge, das so eben entsteht, ist er gegenwärtig, ohne räumlich gleichsam durch eine Bewegung erst zu demselben hinzukommen, oder mit ihm erst zu entstehen; und mit dem Verschwinden eines Dinges hört auch Gott auf, bei ihm zu seyn, ohne sich von ihm zu entfernen, oder gleichfalls aufzuhören, zu seyn. Aehnliches zeigt die menschliche Seele: sie ist ganz in allen Gliedern des menschlichen Körpers, eben so in dem durch die Nahrung von Zeit zu Zeit dem Organismus zuwachsenden Theilen, ohne an denselben mit erzeugt zu werden, oder örtlich zu ihnen zu gelangen. In einem vom Leibe getrennten Gliede hört sie auf, zu seyn, ohne von ihm in den übrigen Körper sich zurückzuziehen, oder durch das anatomische Messer getödtet zu werden. Auch hier ließe sich von einem Spiele mit Gott oder mit der Seele sprechen.

3) Demnach würde Leib und Blut Christi bei ihrem gesonderten Genusse doppelt zu Theil, eben so Christus selbst.

---

vom P. Urban IV. 1264 vorzüglich zum Andenken an die liebevolle Handlung Jesu angeordnet.

[1]) L. c. C. 5. [2]) C. 6.

Antw. In einem solchen Falle ist die Eucharistie nicht getrennt, sondern ein Ganzes, und Christus wird daher auch nur einmal empfangen.

4) Das Tridentinum hat mit der Anbetung des Sacraments auch die der Symbole, somit eine wahre Abgötterei ausgesprochen.

Antw. Das Tridentinum hat durch seine Anführung der Schriftstellen deutlich genug erklärt und im Kanon ausdrücklich gesagt, daß nur Christus anzubeten sey, obgleich auch selbst die Symbole wegen ihres Verhältnisses zum Heiligen Auszeichnung und Verehrung verdienen.

Wiederholung der Abendmahls-Feier.

Die Eucharistie soll für ewige Zeiten von den Anhängern Christi begangen werden.

In den Büchern des N. T. spricht hiefür

1) sein ausdrücklicher Wille: „Dieses thut zu meinem Andenken". Luk. XXII. 19. I. Kor. XI. 24. 25. d. h.: die Handlung, welche ich so eben in Beziehung auf meinen Tod vorgenommen habe, verrichtet fernerhin zu meinem Andenken; daher erstreckt sich „dieses" nicht auf den Genuß des Leibes und Blutes Christi allein, ob es gleich Paulus mit besonderer Hinsicht auf denselben wiederholt I. Kor. XI. 25. 26., sondern auf das ganze Factum. Es ist zu bemerken, daß gerade die beiden Schriftsteller, welche den Zusatz „dieses thut" haben, den Befehl Christi, seinen Leib zu essen, und sein Blut zu trinken, ganz mit Stillschweigen übergehen.

2) Die Sitte der ersten apostolischen Gemeinden: „Sie (die neuen Gläubigen) waren festhaltend an der Lehre der Apostel, und an der Gemeinschaft, und an der Brechung des Brodes (τη κλασει του αρτου) und an den Gebeten. Täglich hielten sie einmüthiglich an im Tempel, und brachen zu Hause das Brod, und nahmen die Nahrung in Freude und Wohlwollen des Herzens, lobend Gott". Apg. II. 42. 46. Da in der Erzählung der Abendmahls-Einsetzung ausdrücklich bemerkt wird, daß Jesus das Brod brach; da Paulus schreibt: „das Brod, welches wir brechen —", so möchte hier nebst den gemeinschaftlichen Liebesmählern wohl auch von der Eucharistie-Feier die Rede seyn. Daß sie aber öfters in der katholischen Gemeinde Statt fand, hierüber gewährt Paulus die vollste Versicherung I. Kor. X. 14. flg.

Die oben angeführten Stellen der Väter beweisen dasselbe für alle folgende Zeiten.

Daß ferner diese Handlung nicht nur ihrer äußeren Form, sondern auch ihrem inneren Werthe nach fortdauern sollte, erkennt man aus der Schrift daher:

1) Wenn Jesus befiehlt, dieses thut zu meinem Andenken, und wenn der große Inhalt der damals von ihm begangenen Handlung die wahrhaftige Darstellung seines Leibes und Blutes war, so muß das τουτο ganz gewiß auch auf diese Darstellung sich beziehen.

2) Da er zu den Juden sagte: „Wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohns —. Wer mein Fleisch ißt —", so hat er damit die allgemeine und ewige Wiederholung des Abendmahls, inwieferne dabei sein Leib gegenwärtig ist und genossen wird, vorausgesetzt.

3) Paulus findet in der Abendmahls-Feier der Korinthier ganz dasselbe, als in der, welche Jesus beging, und spricht auch die Identität beider deutlich aus I. Kor. XI. 14. flg.

Aus Tradition und Concilien ist bereits dargethan, daß Leib und Blut Christi den Inhalt des von der Kirche wiederholten Abendmahls ausmachen.

Wesen der Eucharistie-Verrichtung.

Zur Bestimmung des Wesens dieser Handlung oder desjenigen, was nothwendig ist, um sie nach ihrem ganzen Inhalte zu setzen, muß erstens das hiezu gehörige Materiale, dann die Art und Weise angegeben werden, wodurch es in Christi Leib und Blut verwandelt wird.

Die zur Eucharistie nöthigen Stoffe sind Waizen-Brod und Reben-Wein, denn

Nach den Büchern des N. B. nahm Jesus Brod, und zwar Waizen-Brod, weil solches im Orient bei feierlichen Mahlzeiten aufgesetzt wird, und weil die Schrift gewohnt ist, wenn ein anderes Brod vorkommt, dasselbe ausdrücklich zu benennen Richt. VII. 13. Joh. VI. 9. Dieses von Christus gebrauchte Brod war ungesäuert, denn nur solches durfte nach Moses Anordnung zum Passa-Mahl gegessen und durchaus kein Sauerteig in den Häusern gelassen werden II. Mos. XII. 8. 15. 17—21.; Christus feierte aber Matth. XXVI. 27. 20. Ostern am ersten Tage der ungesäuerten Brode. Die scheinbaren Widersprüche aus Johannes werden also gehoben: Joh. XIII. 1. ist der natürliche oder eigentlich feierliche Ostertag, nach IV. Mos. XXVIII. 16. 17. — Joh. XVIII.

28. sind jene zu verstehen, welche den ganzen Vorabend und die ganze Nacht mit Jesu Gefangennehmung und Verurtheilung beschäftigt das Passa noch nicht gegessen hatten; dieses bedeutet auch noch andere Opfer, welche die Ostern hindurch gebracht wurden, und ebenfalls diesen Namen führten nach V. Mos. XVI. 2. II. Chron. XXX. 15 — 23. XXXV. 7. flg. — Joh. XIX. 14. 31. 42. bezieht sich parasceve nicht auf den Osterstertag, sondern auf den Sabbat, der in die Ostern fiel und daher auch großer Sabbatstag hieß Mark. XV. 42. Luk. XXIII. 54. Joh. XIX. 31. Für Ostern ist im Gesetz gar kein Rüsttag angeordnet; man durfte an demselben sogar Küchenarbeiten verrichten II. Mos. XII. 16., und daher macht auch Joh. XIII. 27. 29. keine Schwierigkeit mehr. — Joh. XIX. 38—42. ist wahrscheinlich, daß Nikodemus den ganzen Begräbnißact Jesu durch Andere besorgen ließ; oder daß er sich in diesem Falle, wie ehemals Tobias, über die levitische Vorschrift hinwegsetzte. — Wenn nun gleichwohl Jesus des ungesäuerten Brodes sich bediente, so läßt sich diese Brodeigenschaft doch nicht als wesentlich nothwendig aussprechen, weil sie nur zufällig durch die Zeitumstände herbeigeführt, keineswegs von Christus ausdrücklich geboten ward.

Von dem zum Abendmale gebrauchten Reben-Weine spricht Christus Mark. XIV. 25., wobei man annehmen darf, daß er nach orientalischer Sitte seines Feuers wegen mit Wasser gemäßigt war.

Die Tradition nennt gleichfalls Brod und Wein als Abendmals-Stoffe. Justin schreibt: »Ei, qui fratribus praeest, offertur panis et poculum aquae et vini —« [1]). Eben so Irenäus und Andere. (Sieh oben S. 191.) Ob das Brod gesäuert oder ungesäuert sey, sagen die Väter nicht bestimmt; sie nennen es zwar gemeines Brod, aber mehr in Beziehnng auf seine wunderbare Verwandlung; es ist jedoch wahrscheinlich, daß in den ersten Zeiten der Kirche, wo die Opfer-Gaben von den Gläubigen gespendet wurden, und wo der Verfolgungen wegen jede Ausserordentlichkeit verhütet werden mußte, auch gesäuertes Brod zur Eucharistie gebraucht ward, welches dann in der Folge die Griechische Kirche beibehielt, und die Lateinische mit dem ungesäuerten verwechselte. Die Vermischung des Weins mit Wasser zeigen Justin oben und Irenäus. Cyprian schreibt: »Sic in sanctificando

[1]) Apol. I.

calicem Domini non est sola aqua aut vinum solum, nisi utrumque sibi misceatur« [1]).

Die Kirche bestimmt rücksichtlich

1) des Brodes auf dem Concilium Florent. »Diffinimus — in acymo sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici, sacerdotesque in altero ipsum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet juxta suae ecclesiae sive occidentalis sive orientalis consuetudinem« [2]).

2) Des Weines auf dem Concilium Trident. »Monet s. synodus, praeceptum esse ab ecclesia*) sacerdotibus, ut aquam vino in calice offerrendo miscerent, tum quod Christum Dominum ita fecisse credatur, tum etiam, quia e latere ejus aqua simul cum sanguine exierit, quod sacramentum hac mixtione recolitur, et cum aquae in Apocalypsi b. Joannis populi dicantur, ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur« [3]).

Man beachte bei dieser Gelegenheit, wie äusserst zweckmäßig Christus Brod und Wein zu diesem Geheimnisse gewählt hat; sie sind das Edelste und Kostbarste: was Gott in der Natur spendet, würdig, daß ein heiliger Sänger sie rühmt:

„Gott bringt Brod hervor aus der Erde,
Und Wein: er erfreut des Menschen Herz,
Erheitert das Antlitz mehr als Oel!
Und das Brod: das Herz des Menschen erquickt es" Ps. CIV. 14. 15.

Sie sind dem Leibe für das physische Leben ganz das, was sie der Seele für das geistige werden; sie könnten daher schon an sich gewisser Maassen der Leib und das Blut Gottes heißen, weil sich von ihnen die ganze Menschheit nährt. Noch stehen sie mit den Materien der Taufe und Firmung in sinnvoller Harmonie, denn mit diesen stellen sie den Empfang eines Gastes zu einem Male nach orientalischer Sitte vor: einem solchen wird Wasser gereicht, sich zu reinigen und abzukühlen Luk. VII. 44. XI. 38. Er wird

[1]) Epist. LXIII. ad Caecil. [2]) Definitio.

*) Durch Beschlüsse von Particularconcilien und vermöge einer allgemeinen Observanz. Doch ist nach dem Catechismus Rom. die Beimischung des Wassers zum Sacrament nicht absolut nothwendig: »Quamvis aquae admiscendae ita graves rationes sint, ut eam sine mortali peccato praetermittere non liceat, ea tamen si desit, sacramentum constare potest«. De Euch. sacr. N. XVII.

[3]) Sess. XXII. C. 7. de sacrif. miss.

dann mit kostbarer Salbe beschüttet Ps. XXIII. 5. Luk. VII. 46. und mit Speise und Trank bewirthet. Dieß das Bild der Aufnahme in das Himmelreich. Das Taufwasser reiniget von den Sünden, die hl. Salbung giebt Christi Wohlgeruch, und aus Brod und Wein wird die Nahrung zum ewigen Leben.

Die Weihe dieser Elemente geschieht durch die den Inhalt der Eucharistie bezeichnenden Worte Christi.

Die Schrift möchte dieß zwar nicht bestimmt erkennen lassen, indem die Worte Christi: „das ist mein Leib, daß ist —" wegen des vorausgegangenen Segnens, wegen Darreichung des Kelches mit der Causalparticel „denn dieses ist —" und wegen des Trinkens der Jünger bei Markus noch vor diesem Ausspruche, als bloß andeutend und das bereits geschehene Wunder aussprechend angenommen werden können; indessen ist doch für diesen Fall zu bemerken: da Christus die Wiederholung der ganzen Handlung seinen Aposteln auftrug, so wird er wohl seine hiebei geäußerte unsichtbare Wirksamkeit an die Worte gebunden haben, welche das ausdrücken, was eigentlich in der Eucharistie gesetzt werden soll, um dadurch den Seinigen den Moment zu bestimmen, wann sie von der Gegenwart des Geheimnisses vergewissert seyn können.

Deutlich sagt Chrysostomus. »Qui dixit: hoc est corpus meum, et verbo rem confecit (τω λογω το πραγμα βεβαιωσας) idem dixit —« [1]); eben so Tertullian. (Oben S. 198.)

Da ferner die Kirche von jeher glaubte, daß durch die Worte Christi die Eucharistie geheiligt werde, so muß sie dieselben auch bei Christus für die Weihformel angenommen haben, weil sonst nicht erklärt werden könnte, wie sie zu einer solchen Würde und Wichtigkeit gelangt wären.

Demnach hätte Christus durch das Aussprechen jener Worte, als Ausdruck seiner sich äußernden Allmacht, Brod und Wein in seinen Leib und in sein Blut verwandelt; und hienach findet das oben Vorgebrachte, daß nemlich Worte gewöhnlich ein schon Vorhandenes bezeichnen, und der Particel „denn" die Gegenwart des Geheimnisses schon voraus setzt, bei Christus keine Anwendung, der vermöge göttlicher Kraft den Gegenstand mit seinem Ausdrucke sogleich verwirklichen und, wohl wissend, was so eben geschieht, auch das Verbindungswörtchen „denn" bei seiner Aeußerung gebrauchen konnte. Das Segnen mag dann als Vorbereitung zur wunder-

[1]) Hom. LI. in Matth.

vollen Verwandlung genommen werden; und daß Mark. die Jünger vor den gesprochenen Weihworten trinken läßt, ist subjective Verbindung des Befehles Christi zum Trinken mit der Vollziehung desselben, nicht Darstellung der objectiven Ordnung des Geschehenen. Zwar haben wichtige Scholastiker, und selbst ein P. Innocenz III. behauptet, Christus habe schon vor dem Aussprechen der Worte, bloß durch seine innere Kraft das Sacrament verrichtet, allein diesen stehen die obigen Autoritäten entgegen; wenn man sich aber auf das Concil von Trient berufen will, weil es sagt: »Post panis vinique benedictionem se suum ipsius corpus illis praebere ac suum sanguinem disertis ac perspicuis verbis testatus est«, so wird damit nur die Aufeinanderfolge der einzelnen Theile der Handlung, keineswegs die benedictio als consecratio angegeben.

Deutlicher spricht die Tradition.

Justin. »Per preces verbi ejus (Jesu Christi) ab ipso profecti —«. Oben S. 191.

Irenäus. »Quando mixtus calix et fractus panis percipit verbum Dei, fit eucharistia —«. (Sieh oben S. 191.

Origenes. »Cibus per verbum Dei et orationem consecratus.« S. 192.

Gregorius Naz. »Inter sermones de carne praecipua sunt illa Christi: Hoc est corpus meum; illisque prolatis a sacerdote, qui non credit esse verum corpus Christi, sine dubio fidem derogat« [1]).

Chrysostomus. »Hoc verbum (hoc est corpus meum) dona proposita transmutat. Sicut illa vox, quae dicit: crescite et multiplicamini, semel quidem edita est, sed omni tempore sentit effectum, ita et vox illa semel dicta est a Christo, sed per omnes mensas Ecclesiae usque ad hodiernum diem, et usque ad eius adventum praestat sacrificio firmitatem« [2]).

Ambrosius. Quomodo potest, qui panis est, corpus esse Christi? Consecratione. Consecratio autem quibus verbis est et cujus sermonibus? Domini Jesu. Nam reliqua omnia, quae dicuntur, laudem Deo deferunt, oratio praemittitur pro populo, pro regibus, pro caeteris; ubi venitur, ut conficiatur venerabile sacramentum, jam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi: ergo sermo Christi

---

[1]) Orat. II. de Pasch. [2]) Homil. de prodit Judae.

hoc conficit sacramentum« [1]). »Sacramentum istud, quod accipis, Christi sermone conficitur« [2]).

Augustin. »Panis ille, quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Christi, corpus est Christi, calix ille, imo quod habet calix sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Christi [3]).

Zwar scheinen die Väter auch das Gebet des Priesters und die Anrufung des heil. Geistes zu fordern, allein sie haben dann die ganze Opferhandlung im Auge, wobei sie die Worte Christi nicht ausschließen, zu welcher Annahme besonders Basilius berechtigt, da er schreibt: »Invocationis verba ad panem Eucharisticum et poculum benedictionis quis sanctorum nobis scripto reliquit? Non enim his contenti sumus, quorum Apostolus aut Evangelium mentionem facit, sed et ante et post alia dicimus veluti magnum robur ad mysterium habentia, quae ex traditione accipimus« [4]).

Merkwürdig bleibt es jedoch immer, daß derselbe Basilius und Chrysostomus in ihren Liturgien auf die Einsetzungsworte folgen lassen: »Deus! — panem quidem hunc fac (ποιησον) pretiosum corpus — hunc vero calicem pretiosum sanguinem Domini et Dei et salvatoris nostri J. C. — immutans (μεταβαλων) Spiritu s. tuo«. Eben so die Constitutiones Apostol. [5]), Cyrillus Hieros. [6]) und alle morgenländischen Liturgien*). Wir müssen gestehen, daß uns die bisher gemachten Erklärungen hierüber nicht befriedigen, auch jene nicht, welche vier Bischöfe der Orient. Kirche auf dem Concil zu Florenz also gaben: »Fateri nos dicimus, per haec (Christi) verba transmutari s. panem, et fieri corpus Christi; sed postea, quemadmodum et ipsi dicitis: jube perferri dona haec per manus s. angeli tui in supercoeleste tuum altare, ita nos quoque oramus dicentes, ut Spiritus s. descendat super nos, et faciat in nobis panem hunc pretiosum corpus Christi, et quod est in calice pretiosum sanguinem Christi, transmutetque illa Spiritu suo s., ut fiant accipientibus in emundationem animae, in remissionem peccato-

---

[1]) L. de Myst. C. 9.
[2]) De sacram. Lib. IV. C. 4.
[3]) Serm. CCXXVII.
[4]) L. de Spir. s. C. 27.
[5]) L. VIII. C. 12.
[6]) Catech. myst. V.

*) Ueber die Allgemeinheit, Wichtigkeit und das Daseyn dieser Invocation selbst in der Römischen Liturgie sieh Geschichtl. Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Eucharistie von Dr. Fr. Brenner. Bamb. Wesché 1824.

rum, non vero in judicium et condemnationem.« Ganz anders die Synode zu Konstantinopel im Jahre 1672 unter dem Patriarchen Dionysius in der Antwort auf die Calvinischen Irrthümer: »Circa tremendum Eucharistiae sacramentum firmiter credimus et confitemur, corpus D. N. J. C. vivum reali praesentia invisibiliter praesens esse in hoc sacramento. Cum enim sacerdos celebrans post verba dominica (μετα τα κυριακα λογια) haec dicit: Fac panem quidem hunc —; tunc (τοτε) supra omnem naturae modum et ineffabiliter operante Spiritu s. panis quidem realiter, vere ac proprie in ipsumet Christi salvatoris corpus, vinum vero in sanguinem ejus animatum transmutatur«[1]). Noch bestimmter erhellt der Glaube der Griechen von der Consecration aus einer Erklärung, die sie dem Cardinal Lotharingius gaben, der sich bei ihnen über diesen und verschiedene andere Puncte vor dem Concil zu Trient erkundigte. Hier die Frage und Antwort darauf: «Interrogatio secunda: Putantne, hoc mysterium perfici per Christi verborum efficaciam, scilicet: hoc est corpus meum, et: hic est sanguis meus, et quae sequuntur, et per efficaciam s. Spiritus et sacrarum precum? Responsio: Iterum D. Chrysostomus et istud ipsum manifeste declarabit ita dicens: sicuti creatoris verbum illud: crescite et multiplicamini, dictum quidem semel est a Deo, operatur autem semper; ita et verbum hoc, a servatore semel prolatum, perpetuo operatur, veruntamen et nobis ad multiplicationem alia re aliqua, ut nuptiis et concubitu, et alia cura opus est, et sine his haud potest consistere genus et procedere. Igitur quemadmodum ibi ad sobolis generationem necessarias nuptias existimamus, et post nuptias super hoc ipsum iterum oramus, et non putamus creatoris verbum vigere, scientes causam quidem ipsum esse generationis, sed modum hunc esse per nuptias, per alimentum, per alia; ita et hic credimus, ipsum esse mysterium operantem Domini sermonem per interventum ejus et orationem. His verbis testimonium perhibet etiam divinus Cabasilas (fuit Archiepiscopus Thessalonicensis circa ann. 1350.) in Cap. 29.; sed et Bulgariae Archiepiscopus in comment. in Cap. 14. Evang. secund. Marcum ita ait: Quum vero benedixisset, gratias egisset, fregit panem, quod et nos facimus preces dicentes. Insuper sapientissimus Simeon Thessaloniae Archiepiscopus et ipse

[1]) Bei Harduin. Acta concil. T. XI.

Liturgiam exponens ita de hoc infit. Nos vero servantes traditiones, quas accepimus, sicuti servator per se ipsum et per Apostolos tradidit patribus, haec mysteria tremendae communionis conficimus invocatione s. Spiritus, et per Domini verba, et per sacerdotales preces; et omnia divina initia invocatione divini spiritus, oratione sacerdotis, et crucis signo perfectionem accipere secundum divinam traditionem credimus. Propterea magnus Basilius in divina sua Liturgia, postquam dixit illud: accipite et manducate, hoc est corpus meum, et illud: bibite ex eo omnes, hic est sanguis meus, dixit insuper in una suarum orationum ita: »Oramus te et obsecramus sancte sanctorum, beneplacito bonitatis tuae, ut veniat Spiritus tuus super nos et supra proposita dona haec, et benedicat ipsis, et sanctificet et efficiat panem quidem hunc pretiosum corpus et vinum sanguinem Domini, et Dei et salvatoris nostri Jesu Christi, qui effusus est pro mundi vita et salute; nos autem omnes de uno pane et calice participantes uniat invicem in unius Spiritus s. societatem, et neminem nostri in judicium vel in condemnationem s. corporis et sanguinis Christi faciat esse participem«. Ita confitentes nos credimus per dominica verba et s. Spiritus et sacrarum precum efficaciam mysterium perfici, ut testimoniis demonstratum est. Haec quoque secundae interrogationi sufficiant« [1]).

Daß auch die Kirche die Worte Christi als Weihformel annimmt, ergiebt sich aus der obigen Erklärung des Concils von Trient, daß kraft der Worte unter den Gestalten des Brods nur der Leib, und unter denen des Weins nur das Blut Christi gegenwärtig ist, welche Worte keine anderen als die bezeichneten seyn können, indem diese nichts mehr, als das gesonderte Daseyn des Leibes und Blutes Christi ausdrücken; da nun das Concil sie als kräftig, somit jenes Daseyn als Wirkung von ihnen ausspricht, so hat es sie dadurch als die Consecrationsworte zu erkennen gegeben. Noch legt die von der ganzen Kirche angenommene Liturgie, in welcher die fraglichen Worte *) als Weihformel stehen, ihren Glauben hierüber genugsam dar.

---

[1]) Lamius. Delic. eruditorum p. 70.

*) Die Weihform des Kelches ist aus dem, was die verschiedenen Hagiographen darüber melden, zusammengesetzt, außer dem Worte aeterni bei testamenti und dem Zusatze mysterium fidei, welches

Zwar scheinen diese Worte keine heiligende Kraft zu haben, weil sie gar nicht zu einem solchen Zwecke, sondern bloß geschichtlich und erzählend gesprochen werden; allein dieß ist nur der Fall, in wieferne sie vom Priester vorgetragen, keineswegs aber, in wieferne sie Christo in den Mund gelegt werden. Wenn aber hiebei Christus im Zustande vor seinem Leiden erscheint, und man daher auch glauben sollte, daß der Leib und das Blut Christi gesetzt werde, wie sie vor seinem Leiden waren, so ist zu bemerken, daß Christus wohl geschichtlich auf jenen Zeitpunct zurückgeführt wird, wo er zuerst das Abendmal feierte, und die weitere Feier desselben anordnete, daß aber die Weihworte nicht auch ihrer Wirkung nach dahin zurückgehen können, indem der Leib Christi, den sie setzen wollen, nur einer, und zwar itzt der über Leiden und Tod erhabene ist.

Anfang und Dauer der Gegenwart des Leibes und Blutes J. Ch. in der Eucharistie.

Leib und Blut J. Ch. sind sobald gegenwärtig, als die Weihformel über das Materiale der Eucharistie ausgesprochen ist, und ihre Gegenwart dauert so lange an, als die äußeren Gestalten von Brod und Wein fortwähren, denn

Da nach den Schriften des N. B. Christus in Wahrheit sprach: das ist mein Leib; so mußte von diesem Augenblicke an sein Leib gegenwärtig seyn. Paulus nahm Christi Leib und Blut als objectiv und bestehend an.

Die Väter sagen deutlich, daß durch die Consecrationsworte Christi Leib und Blut gesetzt werden; sie sprechen von dem auf dem Tische liegenden Leibe (Chrys. S. 196), von dem im Kelche befindlichen Blute (ders. S. 196); sie fordern Anbetung für die gesegneten Elemente (S. 217); sie empfehlen große Behutsamkeit an, daß von denselben nichts auf die Erde falle:

Origenes. »Cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex ea parum quid decidat,

sich auf das durch die Vergießung des Blutes Christi bewirkte Geheimniß der Erlösung bezieht, und Eph. I. 4 — 8. gegründet ist. Vergl. Dr. Binterim: die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten —. Zw. Bd. erste Abth. vierte Abhandlung: von dem Zusatz in der latein. Consecrationsformel des hl. Kelchs: Mysterium fidei.

ne consecrati muneris aliquid delabatur; reos enim vos creditis et recte creditis, siquid inde per negligentiam decidat« [1]).

Cyrillus Hieros. »Cave autem, nequid inde excidat tibi; quod enim amiseris, hoc veluti ex propriis membris amiseris« [2]).

Tertullian. »Calicis aut panis nostri aliquid decuti in terram anxie patimur« [3]).

Cäsarius. »Quanta sollicitudine observamus, quando corpus Christi nobis ministratur, ut nihil ex ipso de nostris manibus in terram cadat« [4]).

Sie erzählen von Versendung und Aufbewahrung der Eucharistie:

Justin. »Qui apud nos dicuntur diaconi, panem et vinum et aquam, in quibus gratiae actae sunt, unicuique praesentium participanda distribuunt, et ad absentes perferunt« [5]).

Hieronymus. »Nihil illo ditius, qui corpus Domini canistro vimineo, sanguinem portat in vitro« [6]).

Der Kirchenglaube über diesen Punct zeigt sich aus den Nizänischen Verhandlungen, nach welchen das Lamm Gottes auf dem heiligen Opfertische liegt, ferner aus der auf dem IV. Concil im Lateran und auf dem II. zu Lyon aufgestellten Transsubstantiations-Lehre, dann aus folgender Bestimmung des Concils zu Trient: »Commune hoc quidem est sanctissimae Eucharistiae cum caeteris sacramentis, symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem; verum illud in ea excellens et singulare reperitur, quod reliqua sacramenta tunc primum sanctificandi vim habent, cum quis illis utitur; at in Eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est *); nondum enim Eucharistiam de manu Domini Apostoli susceperant, cum vere tamen ipse affirmaret, corpus suum esse, quod praebe-

[1]) Hom. XIII. in Exod.
[2]) Catech. Mystag. IV.
[3]) De corona mil. C. 3.
[4]) Serm. XCV. Edit. s. August. Appind.
[5]) Apol. I. C. 65.
[6]) Epist. ad Rustic. de s. Exuperio.

*) Die symbolischen Bücher der Protest. fordern zum Wesen des Sacraments den Genuß desselben.

bat« [1]). Dasselbe zeigt es durch den Canon von der Aufbewahrung der Eucharistie an *) [2]).

Die zur Verrichtung der Eucharistie fähige Person.

Nur die Apostel und ihre Nachfolger im Priesteramte haben die Consecrations-Gewalt.

Da nach den Neutest. Urkunden Christus seine Apostel beauftragte, die von ihm verrichtete Eucharistie zu wiederholen, so hat er ihnen hiemit auch die Weihkraft mitgetheilt, aber nicht nur ihnen, sondern, weil die Handlung zum ewigen Andenken an ihn fortdauern soll, allen jenen, welche hiezu von den Aposteln aufgestellt wurden, als da sind:

Nach Aussage der Tradition die mit priesterlichem Charakter bezeichneten Personen, nemlich die Bischöfe und Presbyter, nach Justin »qui fratribus praeest«, nach Gregorius Naz. »sacerdos« S. 226, derselbe nach Chrysostomus S. 196, und Ambrosius S. 226, wobei jedoch zu bemerken, daß nicht der Mensch, sondern Christus das Geheimniß vollbringt, wie Chrysostomus deutlich sagt. »Credite omnes, quia etiam nunc illa coena celebratur, in qua Christus ipse recumbebat. Nihil quippe interest inter illam et hanc; non enim haec ab homine, illa ab ipso conficitur; sed hanc et illam ipse efficit. Quando igitur sacerdotem corpus tibi praebere videris, noli sacerdotis Christi manum ad te porrigi arbitrari. Nam quemadmodum in baptismo non a sacerdote baptizaris, sed a Deo caput tuum virtute invisibili tenetur —; ita etiam nunc« [3]).

Die Kirche bestimmt dieselben Personen.

Concilium Nicaen. I. »Pervenit ad s. magnumque concilium, quod in quibusdam locis et civitatibus presbyteris gratiam s. communionis diaconi porrigant, quod nec regula nec consuetudo tradidit, ut, qui offerrendi potestatem non habent,

---

[1]) Sess. XII. Cap. 3. Vergl. C. 3.

*) Wenn an manchen Orten das von der Communion übrig Gebliebene entweder verbrannt, oder an die Schulknaben vertheilt wurde, so geschah dieß nur mit dem Ueberflüssigen, wobei immer ein geringer Theil für die Kranken zurückbehalten wurde.

[2]) Sess. XII. Cap. 6. Vergl. Can. 7.

[3]) Hom. LI. in Matth.

iis, qui offerunt, dent corpus Christi« [1]). Sieh noch oben S. 203.

Concil. Nicaen. II. (oben S. 204).

Concilium Lateran. IV. »Hoc (Eucharistiae) sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui fuerit rite ordinatus secundum claves Ecclesiae, quas ipse concessit Apostolis et eorum successoribus Jesus Christus« [2]).

Concilium Trid. »Siquis dixerit, illis verbis: Hoc facite in meam commemorationem, Christum non instituisse Apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, anathema sit« [3]).

Genuß des Leibes und Blutes Christi; zwei- und eingestaltige Communion.

Christus hat seinen Leib und sein Blut unter doppelter Gestalt den Seinigen zum Genusse hinterlassen.

Die bereits erklärten Schrifttexte sagen dieß: „Nehmet, esset —. Trinket — Alle, denn dieses ist mein Blut". Matth. XXVI. 26. 28. Vergl. Joh. VI. 54. 55. Paulus gedenkt dieses Genusses in der Korinth. Gemeinde I. Kor. X. 20. 21. XI. 27. 28.

Die Tradition berichtet gleichfalls, daß die Gläubigen bei der Abendmalsfeier den Leib und das Blut Christi zweigestaltig empfingen; dieß bezeugen

Justin. S. 191.
Irenäus. S. 191.
Cyrillus Hieros. S. 193.
Ephrem. Syrus. S. 195.
Chrysostomus. S. 196.
Tertullian. S. 198.
Cyprian. S. 199.
Hilarius. S. 200.
Augustin. S. 201.

Die grundlose Enthaltung von einem oder dem andern Theile der Eucharistie ward für ein großes Verbrechen gehalten. P. Leo: »Ore indigno Christi corpus accipiunt, sanguinem autem redemptionis nostrae hac vice omnino declinant; quod ideo vestram

[1]) Can. XVIII.
[2]) C. I. Firmiter.
[3]) Sess. XXII. de sacrif. missae Can. 3. Vergl. C. 1.

volumus scire sanctitatem, ut nobis hujuscemodi homines et in his manifestentur indiciis, et quorum deprehensa fuerit sacrilega simulatio, notati et proditi a sanctorum societate sacerdotali auctoritate pellantur« [1]). P. Gelas. »Comperimus, quod quidam sancta tantummodo corporis s. portione contenti a calice s. cruoris abstineant; qui procul dubio, quia nescio qua superstitione docentur obstringi, aut integra sacramenta percipiant, aut integris arceantur, quia divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire« [2]).

Die Kirche auf dem Concil zu Constanz, a. 1415, bemerkt, daß »Christus post coenam instituerit et suis discipulis ministraverit sub utraque specie panis et vini hoc venerabile sacramentum« [3]). Und auf dem Concil zu Trient, daß, ab initio christianae religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset« [3]).

Daß jedoch die zweigestaltige Communion von Christus nicht absolut geboten seyn, sondern zuweilen auch die eingestaltige statt finden kann, zeigt sich

1) aus gewissen Betrachtungen über Zweck und Inhalt der Eucharistie und leicht mögliche Nothfälle beim Empfange derselben.

a) Wenn gleichwohl von Christus die Eucharistie zum Genusse bestimmt wurde, so war doch nicht dieser, sondern die bedeutsamere Darstellung seines Todes die Ursache ihrer zweigestaltigen Einsetzung, wonach also der zweigestaltige Genuß eigentlich nur Folge dieser Einsetzungsweise ist, der somit bei obwaltenden wichtigen Gründen einer Modification wohl unterliegen könnte, wenn nur die Todesfeier Jesu ihrem Wesen nach fort besteht.

b) Da Christus in jedem Theile der Eucharistie gegenwärtig ist, so entgeht von dem inneren Gehalte desselben den Gläubigen durchaus nichts, wenn sie entweder nur das gesegnete Brod, oder nur den gesegneten Kelch nehmen.

c) Es kann verschiedene Fälle geben, und giebt es wirklich, in denen nur der einfache Genuß entweder des Einen oder des Andern möglich ist, auf welche Fälle dieses dem Christen so unendlich theure und kostbare Unterpfand der Liebe Jesu nach dessen unbegränzter Weisheit und Güte berechnet seyn muß. Wie: wenn

---

[1]) Serm. IV. de quadrag.

[2]) Bei Gratian. De consecr. Dist. II. C. 50.

[3]) Sess. XIII.

[4]) Sess. XXI. C. 2. de Comm.

Jemand einen unüberwindlichen Eckel vor dem Geruch und Geschmacke des Weins hat? Wie: wenn Jemand in einer Krankheit nichts als etwas Flüssiges zu sich nehmen kann? Wie: wenn arme Gläubige in einer Gegend wohnen, wo kein Wein wächst, dieser daher aus der Ferne mit ungeheuren Kosten herbeigeschafft werden muß, die Gläubigen aber einen solchen Eifer hätten, daß sie täglich, oder wöchentlich am hl. Mahle Antheil nehmen wollten? Sollte dieß nicht durch die einzige Brodbrechung geschehen können?

2) Aus der Schrift, wo man schon Apg. II. 42. I. Kor. X. 17. die Verschweigung des Kelches bedeutsam, dann I. Kor. XI. 26. das Wörtchen ὁσαχις den Genuß des Kelches beschränkend, und das η Vs. 27. nicht verbindend, sondern auseinander haltend finden will, worauf jedoch nur wenig gebaut werden dürfte.

3) Aus der Geschichte, und zwar

a) Aus der Communion der Kinder, denen auch bei öffentlichen Versammlungen nur der Kelch gereicht wurde, wie Cyprian schreibt: »Per baptismum Spiritus s. accipitur, et sic a baptizatis et Spiritum s. consecutis ad bibendum calicem Domini pervenitur« [1]). Derselbe erzählt, daß »ubi solennibus expletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit«, ein vom Götzenopfer verunreinigtes Mädchen gegen den Kelch Abneigung bezeigte; »perstitit tamen Diaconus, fährt er fort, et reluctanti licet de sacramento calicis infudit« [2]). Zu bemerken ist, daß jene, welche die Nothwendigkeit der Eucharistie für die Kinder zur Erlangung des ewigen Lebens aussprachen, diese Wirkung schon an den Genuß des Kelches banden, wie P. Innocenz schreibt: »Parvulos aeternae vitae praemiis etiam sine baptismatis gratia donari posse perfatuum est; nisi enim manducaverint sanguinem ejus, non habebunt vitam in semet ipsis« [3]).

b) Aus der Communion der Kranken, die nicht selten eingestaltig war; so schickte ein Priester einem gewissen kranken Serapion durch einen Knaben ein Stückchen von der Eucharistie; »mox puer bucellam intinxit et in os senis infudit, qui ea paulatim absorbta continuo animam exhalavit. An non igitur perspicue apparet, setzt der Referent hinzu, eum reservatum fuisse, ac tantisper in vita permansisse, quoad reconciliaretur et deleto

---

[1]) Epist. LXIII. ad Caecil.
[2]) L. de Laps.
[3]) Epist. XCIII. inter Augustini Epist.

jam crimine pro multis, quae gesserat, bonis operibus a Christo agnosci posset et praedicari« [1])? Bischof Honoratus »obtulit sancto (Ambrosio) Domini corpus, quo accepto ubi glutivit, emisit spiritum« [2]).

c) Aus der Haus- und Reise-Communion, nach welcher die Gläubigen zu Hause oder auf Reisen nur allein das gesegnete Brod nahmen, wie Tertullian erkennen läßt: »Non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes; et si sciverit, panem non illum esse credet, qui dicitur« [3]).

d) Aus der Communion der mit Eckel vor Wein Behafteten, wie dieß Hieronymus von einigen römischen Frauenzimmern erzählt [4]), welche deßwegen als manichäisch verschrieen wurden.

e) Aus der Communion mit der vorher geweihten Eucharistie in der Fastenzeit, wo schon zu den ältesten Zeiten in der orientalischen Kirche ausser den Samst- und Sonntägen und dem Feste der Verkündigung täglich, bei den Occidentalen aber nur am Charfreitage, die sogenannte missa praesanctificatorum oder eine solche Liturgie Statt fand, bei welcher nur der mehrere Tage vorher consecrirte Leib Christi empfangen ward, keineswegs aber das Blut Christi, welches man wegen der leichten Verderblichkeit der Gestalten nicht aufbewahrte.

4) Aus kirchlichen Bestimmungen:

Concilium Constantiense a. 1415. »Cum in nonnullis mundi partibus quidam temerarie asserere praesumant, populum Christianum debere s. Eucharistiae sacramentum sub utraque panis et vini specie suscipere, et non solum sub specie panis, sed etiam sub specie vini populum laicum passim communicent, etiam post coenam, vel alias non jejunum et communicandum esse pertinaciter asserant, contra laudabilem consuetudinem rationabiliter approbatam, quam tanquam sacrilegam damnabiliter reprobare conantur, hinc est, quod hoc praesens concilium sacrum generale Constantiense, in Spiritu s. legitime congregatum, adversus hunc errorem saluti fidelium providere satagens, matura plurium doctorum tam divini quam humani juris deliberatione praehabita, declarat, decernit et definit: Quod, licet Christus post coenam instituerit, et suis discipulis minis-

---

[1]) Dionys. Alexdr. Epist. ad Fab. in Euseb. hist. L. VI. C. 44.

[2]) Paulin. Vita s. Ambros.

[3]) L. II. ad uxor. C. 5.

[4]) Epist. XXII. ad Eustoch.

traxerit sub utraque specie panis et vini hoc venerabile sacramentum; tamen hoc non obstante sacrorum canonum auctoritas laudabilis et approbata consuetudo ecclesiae servavit et servat, quod hujusmodi sacramentum non debet confici post coenam, neque a fidelibus recipi non jejunis, nisi in casu infirmitatis vel alterius necessitatis a jure vel ecclesia concessa. Et sicut haec consuetudo ad evitandum aliqua pericula et scandala est rationabiliter introducta, quod licet in primitiva ecclesia hujusmodi sacramentum reciperetur a fidelibus sub utraque specie, tamen postea a conficientibus sub utraque, et a laicis tantummodo sub specie panis suscipiatur; cum firmissime credendum sit et nullatenus dubitandum, integrum Christi corpus et sanguinem tam sub specie panis quam sub specie vini veraciter contineri. Unde cum hujusmodi consuetudo ab ecclesia et s. Patribus rationabiliter introducta et diutissime observata sit *); habenda est pro lege, quam non licet reprobare, aut sine ecclesiae auctoritate pro libito mutare« [1]).

Concilium Basileense a. 1438. »Decernit et declarat s. synodus, quod fideles laici sive clerici communicantes et non conficientes non adstringuntur ex praecepto Domini ad suscipiendum sub utraque specie, panis scilicet et vini, sacrum Eucharistiae sacramentum. Sed ecclesia, quae regitur spiritu veritatis secum manente in aeternum, et cum qua Christus manet usque ad consummationem saeculi, sicut ait divina scriptura, ordinare habet, quomodo ipsis non conficientibus ministretur, prout pro reverentia ipsius sacramenti et salute fidelium viderit expedire. Sive autem sub una specie, sive sub duplici quis communicet, secundum ordinationem seu observantiam **) ecclesiae; proficit digne communicantibus ad salutem. Nec ullatenus ambigendum est, quod non sub specie panis caro tantum, nec sub specie vini sanguis tantum, sed sub qualibet specie est integre totus Christus. Laudabilis quoque consuetudo communicandi laicum populum sub una specie, ab ecclesia et s. patribus rationabiliter introducta et hactenus diutis-

*) Das Concil machte somit kein neues Gesetz, sondern erhob nur eine schon lange und allgemein herrschende Gewohnheit zum Gesetze.

[1]) Sess. XIII.

**) Das Concil spricht demnach die Communion unter beiden Gestalten nicht als völlig abgeschafft aus.

sime observata, et a doctoribus divinae legis s. scripturarum atque canonum multam peritiam habentibus jam a longaevo tempore commendata pro lege habenda est, nec alicui licitum est, reprobare aut sine auctoritate ecclesiae ipsam immutare« [1]).

Concilium Trident. »S. synodus a Spiritu s. — edocta declarat ac docet, nullo divino praecepto laicos et clericos non conficientes obligari ad Eucharistiae sacramentum sub utraque specie sumendum, neque ullo pacto salva fide dubitari posse, quin unius alterius speciei communio ad salutem sufficiat. Nam etsi Christus Dominus in ultima coena venerabile hoc sacramentum in panis et vini speciebus instituit et Apostolis tradidit; non tamen illa institutio et traditio eo tendunt, ut omnes Christi fideles statuto Domini ad utramque speciem accipiendam adstringantur. Sed neque ex sermone illo apud Jo. VI. recte colligitur, utriusque speciei communionem a Domino praeceptam esse, utcunque juxta varias sanctorum patrum et doctorum interpretationes intelligatur *). Namque qui dixit: nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis; dixit quoque: siquis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum; et qui dixit: qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam; dixit etiam: panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita; et denique qui dixit: qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo; dixit nihilominus: qui manducat hunc panem, vivet in aeternum« [2]). »Declarat praeterea hanc potestatem perpetuo in ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati, seu ipsorum sacramentorum venerationi, pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire judicaret **). Id

---

[1]) Sess. XXX.

*) Die Synode gebraucht diese Stelle nur wider jene, welche sie als Beweis für das Gegentheil anführen; denn jenes Stück des Vs. 52., das die Synode aushebt, spricht eigentlich noch nicht von der Eucharistie; dasselbe möchte auch beim Vs. 59. der Fall seyn. Sie hat daher auch nicht bestimmt erklärt, daß die genannte Stelle von der Eucharistie gedeutet werden müsse.

[2]) Sess. XXI. C. 1. de Comm. Vergl. Can. 1.

**) Ein neuer Grund für die Befugniß, eine Beschränkung im Genusse

autem Apostolus non obscure visus est innuisse, cum ait: sic nos existimet homo, ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei; atque ipsum quidem hac potestate usum esse satis constat, cum ordinatis nonnullis circa ejus usum, caetera inquit, cum venero, disponam. Quare agnoscens s. mater Ecclesia hanc suam in administratione sacramentorum auctoritatem, licet ab initio Christianae religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset; tamen progressu temporis latissime jam mutata illa consuetudine gravibus et justis causis *) adducta hanc consuetudinem sub altera specie communicandi approbavit, et pro lege **) habendam decrevit, quam reprobare,

---

des Abendmales vorzunehmen. Die Synode unterscheidet zwischen dem Wesen der Sacramente, und ihrer Ausspendung, in welchem letztern Puncte verschiedene Veränderungen eintreten zu lassen die Kirche das Recht hat, wozu Paulus selbst I. Kor. IV. 1. X. 34. einen Wink zu geben scheint. Wenn nun die ein- und zweigestaltige Austheilung der Eucharistie nur ihre außerwesentliche Dispensation betrifft, so kann die Kirche diese oder jene eben so einführen, wie sie z. B. von den verschiedenen Arten zu taufen das Aufgießen bestimmt hat.

*) Es wäre wichtig, diese Ursachen von dem Concil selbst zu hören. Der Röm. Katechismus giebt als solche an: die Gefahr der Kelchverschüttung, die leichte Verderblichkeit der Weinsgestalten, den Eckel Mancher am Geschmacke und Geruche des Weins, den Mangel und die kostspielige Anschaffung desselben an vielen Orten, endlich die irrige Behauptung der Ketzer, daß nicht unter jeder Gestalt der ganze Christus vorhanden sey.

**) Jedoch nicht als ein solches Gesetz, welches gar keine Ausnahme oder Abänderung gestattete, denn ein anderes Decret desselben Concils lautet: »Insuper, cum eadem ss. synodus superiori sessione (XXII.) duos articulos, alias propositos, et tum nondum discussos, videlicet: An nationes, quibus s. catholica ecclesia adducta fuit, ut communicaret laicos atque etiam non celebrantes sacerdotes sub una panis specie; ita sint retinendae, ut nulla ratione calicis usus cuiquam sit permittendus; et: An, si honestis et christianae charitati consentaneis rationibus concedendus alicui vel nationi vel regno calicis usus videatur, sub aliquibus conditionibus concedendus sit, et quaenam illae sint; in aliud tempus, ohlata sibi occasione, examinandos atque definiendos reservaverit; nunc eorum, pro quibus petitur, saluti optime consultum volens decrevit, integrum negotium ad ss. Dominum nostrum esse referendum, prout praesenti decreto refert, qui pro sua singulari prudentia id efficiat, quod utile rei-

aut sine ipsius ecclesiae auctoritate pro libito mutare non licet« [1]). — »Insuper declarat, quamvis Redemptor noster, ut ante dictum est, in suprema illa coena hoc sacramentum in duabus speciebus instituerit, et Apostolis tradiderit, tamen fatendum esse, etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum verumque sacramentum sumi, ac propterea, quod ad fructum attinet, nulla gratia necessaria ad salutem eos defraudari, qui unam speciem solum accipiunt« [2]).

Die zum Empfange der Eucharistie fähige Person und ihre Vorbereitung hiezu.

Jeder Christ kann an diesem Male Theil nehmen.

Joh. VI. 55. 57. 58. 59. sagt Christus: „Wer (immer) —"; d. i. Jeder. I. Kor. X. 14. flg. XI. 20. flg. erscheinen die Mitglieder der Kor. Gemeinde als Theilnehmer der Eucharistie. — Kinder möchten jedoch schicklicher und nützlicher erst dann zum hl. Male zu zulassen seyn, wenn sie des von Jesu und Paulus anbefohlenen Andenkens an den Erlösungstod fähig sind.

Von den Vätern wurden zum Empfange des Leibes und Blutes Christi alle fähig und verbunden geachtet, die sich in der christlichen Kirche befinden »Nemini alii licet esse participi, sagt Justin, nisi qui credat, vera esse, quae docemus, atque illo ad remissionem peccatorum et regenerationem lavacro ablutus fuerit, et ita vivat, ut Christus tradidit« [3]). — Auch die kleinen Kinder mußten die Eucharistie bekommen wie z. B. Augustin schreibt: »An vero quisquam audebit, etiam hoc dicere, quod ad parvulos haec sententia (nisi manducaveritis) non pertineat, possintque sine participatione corporis hujus et sanguinis in se habere vitam« [4])? Sieh oben S. 235. P. Innocenz. — Den Sterbenden wurden die Eucharistie als Wegzehrung gereicht. Sieh oben S. 235. — Ausgeschlossen von der Communion waren die Ungläubigen, Catechumenen, Ketzer und Büßer; daher der Ausruf vor dem Anfange der Opferhandlung: »Nequis ex catechume-

publicae christianae, et salutare petentibus usum calicis fore judicaverit.« Decret. super petit. concess. calicis. Sess. XXII. in fine.

[1]) Daselbst C. 2. Vergl. Can. 2. [3]) Apol. I. C. 66.

[2]) Sess. XIII. C. 8. de ss. Euch. [4]) De peccator. merit. L. I. C. 20.

nis, nequis ex audientibus, nequis ex infidelibus, nequis ex haereticis« [1]).

Die Vorschriften der Kirche hierüber giebt

Concilium Lateran. IV. »Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti, et injunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha *) Eucharistiae sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab ejus perceptione duxerit abstinendum« [2]).

Concilium Trident. »Siquis negaverit, omnes et singulos Christi fideles utriusque sexus, cum ad annos discretionis pervenerint, teneri singulis annis, saltem in paschate ad communicandum, juxta praeceptum s. matris ecclesiae, anathema sit« [3]). »Porro deferri ipsam s. Eucharistiam ad infirmos et hunc usum diligenter in ecclesiis conservari, praeterquam quod cum summa aequitate et ratione conjunctum est, tum multis in conciliis praeceptum invenitur, et vetustissimo ecclesiae catholicae more est observatum. Quare s. haec synodus retinendum omnino salutarem hunc et necessarium morem statuit« [4]). » — S. synodus docet, parvulos usu rationis carentes, nulla obligari necessitate ad sacramentalem Eucharistiae communionem: si quidem per baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati adeptam jam filiorum Dei gratiam in illa aetate amittere non possunt. Neque ideo tamen damnanda est antiquitas, si eum morem in quibusdam locis aliquando servavit. Ut enim sanctissimi illi patres sui facti probabilem causam pro illius temporis ratione habuerunt, ita certe eos nulla salutis necessitate id fecisse, sine controversia credendum est« [5]).

Die vorzüglichste Zubereitung des Christen zur Abendmalsfeier ist seine Herzensreinigung, welche die Heiligkeit der Speise, Paulus durch „es prüfe der Mensch sich selbst" I. Kor. XI. 27.,

---

[1]) Const. Apost. L. VIII. C. 7.

*) Ein durch die Nachlässigkeit der Gläubigen veranlaßtes Gesetz, hinsichtlich welcher es auch zu beurtheilen.

[2]) Cap. XXI.

[3]) Sess. XIII. Can. 9.

[4]) Daselbst. C. 6.

[5]) Sess. XXI. de Com. c. 4. Vergl. Can. 4.

die Väter, z. B. Justin (S. 231), Origenes (S. 230), Cyrillus (S. 193), Chrysostomus (S. 197), endlich die Kirche durch die vor der Communion anbefohlene Beicht fordern: »Communicare volenti, sagt Concil. Trid., revocandum est in memoriam ejus (Pauli) praeceptum: probet se ipsum homo. Ecclesiastica autem consuetudo declarat, eam probationem necessariam esse, ut nullus sibi conscius mortalis peccati, quantumvis sibi contritus videatur, absque praemissa sacramentali confessione ad s. Eucharistiam accedere debeat« [1]).

Oefterer Genuß der Eucharistie.

Nicht nur Einmal im Leben, sondern öfters soll der Christ zum hl. Abendmale gehen; dieß erweist sich

aus den Neutest. Urkunden, und zwar

1) Aus dem Willen Jesu, die Eucharistie zu seinem Andenken zu feiern, welches von einem wahrhaft dankbaren Gemüthe nicht oft genug wiederholt werden kann.

2) Aus der Sitte der Apostolischen Gemeinden: „Sie (die neuen Gläubigen) waren festhaltend (προσκαρτερουντες) an die Brechung des Brodes". Apg. II. 42. προσκαρτερουν in Verbindung mit Brodbrechen drückt nach der obigen Erklärung die fleißige Wiederholung der Abendmalsfeier aus, die auch in dem „so oft (ὁσακις) ihr esset dieses Brod" I. Kor. XI. 26. angezeigt ist.

Aus den obigen Stellen der Väter, nach welchen die Feier und der Empfang der Eucharistie das immer wiederkehrende Hauptmoment im kirchlich-religiösen Leben der Christen war. Auch ergehen an sie beständige Ermahnungen zum öfteren Genusse des Leibes und Blutes Christi, z. B. von Basilius: »Singulis certe diebus communicare et participare s. corporis et sanguinis Christi bonum et fructuosum est, cum dixerit ipse perspicuis verbis: qui commederit carnem meam et biberit sanguinem meum, vitam habet aeternam. Jam vero quis dubitat, quin vitae frequentius participare non sit aliud omnino, quam frequenter vivere« [2])?

Aus den bereits (S. 241) angeführten Bestimmungen der Kirche, indem das IV. Concil im Lateran verordnete, wenigstens einmal des Jahrs zu communiciren, welches die Synode von Trient

[1]) Sess. XIII. C. 7. Vergl. Can. 11.

[2]) Epist. CCLXXXIX. ad Caesariam Patric.

wiederholte; letztere erklärte noch: »Admonet s. synodus, hortatur, rogat et obsecrat, ut omnes et singuli, qui christiano nomine censentur, haec s. mysteria — ea animi devotione, ac pietate et cultu credant et venerentur, ut panem illum supersubstantialem frequenter suscipere possint« [1]). Und: »Optaret quidem s. synodus, ut in singulis missis fideles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam perceptione communicarent« [2]).

Wirkungen dieses Genusses.

Die inneren Wirkungen der würdigen Abendmalsfeier sind

1) Vereinigung und Verähnlichung mit Christus,
2) Kräftigung im religiösen Leben,
3) Vergewisserung der ewigen Glückseligkeit.

Die Neutest. Urkunden sagen für das Erste: „Wer mein Fleisch ißt, und mein Blut trinkt, bleibt in mir, und ich in ihm". Joh. VI. 51. Ein solcher assimilirt sich gleichsam dem Wesen Christi, wird mit ihm geistig verwandt, Eines Sinnes und Eines Herzens mit ihm, wozu die Mittheilung seines Leibes und Blutes eben so beiträgt, wie die physische Blutsverwandtschaft zu gewissen Erscheinungen in der Menschengeschichte; denn das Geblüt bildet und charakterisirt nicht nur einzelne Familien, sondern ganze Nationen: die Kinder gleichen in der Gemüthsart den Aeltern gewöhnlich deßwegen, weil sie ihr Blut geerbt haben; Manches wird mit der Muttermilch eingesaugt; durch Blut-Transfusion wird Gesundheit und Stärke mitgetheilt. So muß auch durch die Aneignung von Christi Fleisch und Blut seine Gemüthsart, sein Adel, sein Geschlecht unter den Menschen an- und fortgepflanzt werden.

Für das zweite steht: „Wie ich lebe durch den Vater, so wird auch, der mich ißt, leben durch mich". Joh. VI. 58. Wer mit und durch Christus lebt, lebt das wahre religiöse Leben, und ist gegen die gewöhnlichen Störungen desselben durch die Sünde kräftig geschützt.

Das dritte spricht Christus mit den Worten aus: „Wer mein Fleisch ißt, und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am letzten Tage". Joh. VI. 55. Zwar sind ewiges Leben und Auferweckung schon als Wirkungen des bloßen Glaubens

[1]) Sess. XIII. C. 8. [2]) Sess. XXII. C. 6.

Vs. 40. von Christus angegeben, allein der Genuß seines Fleisches und Blutes ist gleichsam als Unterpfand und Siegel anzusehen, die er den Seinigen zur vollkommensten Versicherung von ihrer künftigen Glückseligkeit zurückgelassen hat.

Keine von diesen Wirkungen kann im Sünder hervorgebracht werden, weil dessen unheilige Seele auch nicht die geringste Verwandtschaft mit dem Heiligen hat, und dasselbe ewig von sich abstößt; daher das ihm angedrohte Gericht I. Kor. XI. 28., wenn er Licht mit Finsterniß, Christus mit Belial zu vereinigen sich unterfangen sollte. Solcher Frevel bringt der Seele Elend und Tod, welche durch die über manche Korinthier wegen unwürdiger Communion verhängte Strafe der Krankheit und des Todes versichtbart worden sind.

Die Väter sprechen von diesen Wirkungen der Eucharistie also:

Irenäus. Oben S. 191.

Klemens Alex. S. 192.

Cyrillus Hieros. »Sic Christiferi erimus, atque ita divinae naturae consortes afficiemur«. S. 193.

Basilius. S. 242.

Gregorius Nyss. »Communione divinitatis deificatur humanitas.« Oben S. 194.

Chrysostomus. »Haec mensa est nervi nostrae salutis, mentis vinculum, fiduciae fundamentum, spes, salus, lux, vita« [1]).

Cyrillus Alexand. »Sicuti, siquis liquefactae cerae aliam ceram infuderit, alteram cum altera per totum commisceat necesse est, sic, qui carnem et sanguinem Domini recipit, cum Christo ita conjungitur, ut Christus in ipso et ipse in Christo inveniatur. — Sicut parum, ut Paulus ait, fermenti totam massam fermentat, sic parvula benedictio totum hominem in se ipsam attrahit et sua gratia replet, et hoc modo in nobis Christus manet et nos in Christo« [2]).

Cyprian oder ein Anderer unter diesem Namen: »Sicut panis communis, quem quotidie edimus, vita est corporis: ita panis iste supersubstantialis vita est animae et sanitas mentis« [3]). Vergl. oben S. 199.

Hilarius. Sieh oben S. 200.

---

[1]) Hom. XXIV. in I. ep. ad Cor. X.

[2]) L. IV. in Joan. C. 17.

[3]) Serm. de coena Dom.

Ambrosius. »Iste panis quotidianus sumitur in remedium quotidianae infirmitatis« [1]). »Corpus Christi edimus, ut vitae aeternae possimus esse participes« [2]).

Die Kirche sagt auf dem Concil zu Trient: »Sumi voluit sacramentum hoc tanquam spiritualem animarum cibum, quo alantur et confortentur viventes vita illius, qui dixit: qui manducat me, et ipse vivet propter me; et tanquam antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis *), et a peccatis mortalibus praeservemur **). Pignus praeterea id esse voluit futurae nostrae gloriae, et perpetuae felicitatis, adeoque symbolum unius illius corporis, cujus ipse caput existit, cuique nos, tanquam membra, arctissima fidei, spei et charitatis connexione adstrictos esse voluit, ut id ipsum omnes diceremus, nec essent in nobis schismata« [3]).

Aeußere Wirkungen sind:

1) Oeffentliche und feierliche Darstellung des Glaubens an Christus und der Liebe zu ihm

a) für den Empfänger der Euch., weil er den Drang hat, seine innere Religion auch äußerlich sichtbar werden zu lassen, sie dadurch noch mehr zu beleben und zu kräftigen,

b) für Andere, weil man es auch Andern offenbaren will, daß man Christus angehört, und weil man dadurch in seiner Umgebung eine ähnliche Verbindung bewirken möchte.

2) Ausdruck und Beförderung der Gemeinschaft unter den Gläubigen. Dahin deutet Paulus, wenn er schreibt: „Ein Brod, Ein Leib, obgleich Viele, sind wir, denn wir Alle nehmen an Einem Brode Theil" I. Kor. X. 17. Die schöne Idee, daß die Chri-

---

[1]) L. V. de sacram. [2]) L. X. in Luc. C. XXII.

*) Es sind darunter nur leichtere Vergehungen zu verstehen. Ob die Befreiung von denselben unmittelbar geschehe, sagt das Concil nicht.

**) Ist zunächst Wirkung des erhöhten und gestärkten inneren Lebens. Schon der Gedanke, mit Christus in Vereinigung gekommen zu seyn, muß jeden Hang zum Bösen mindern, und vor demselben Abscheu einflößen. Eine eigentliche Sündenvergebung wird jedoch durch die Eucharistie so wenig ertheilt, daß solche vielmehr zum würdigen Genusse derselben immer vorausgesetzt, und nachdrücklich gefordert wird; daher Can. 5.: »Siquis dixerit, vel praecipuum fructum s. eucharistiae esse remissionem peccatorum, anathema sit.« (Eine lutherische Behauptung.)

[3]) Sess. XIII. C. 3. Vergl. Can. 5.

sten Eine Familie Gottes ausmachen und gleichsam als viele Glieder Einen Leib bilden, kann nicht kräftiger angeregt und unterhalten werden, als durch die gemeinsame Theilnahme Aller an dem Einen Brode des Lebens; denn sie zeigt,

a) daß vor Gott aller Unterschied äußerer Verhältnisse untergeht,
b) daß Alle Einem und demselben Herrn unterworfen sind,
c) daß Alle in Rücksicht ihrer ewigen Angelegenheiten die nemlichen Bedürfnisse haben,
d) Alle von Gott ganz gleicher Gaben gewürdigt werden.

Wer sieht hier nicht wieder das wahrhaftige Himmelreich, wo es nur Einen Vater und lauter Kinder giebt, die Alle gleiche Rechte genießen, und unter sich und mit dem Vater durch das Band der Liebe vereinigt sind?

Nothwendigkeit dieses Genusses.

Der Empfang der Eucharistie ist zwar nicht zur Erlangung des uranfänglichen Lebens in Christo und der damit verbundenen Seligkeit jenseits, aber doch zur Bewahrung und Stärkung dieses Lebens, daher auch zur Befestigung der Hoffnung des verheißenen Erbtheils nothwendig.

Denn nach der Schrift wird schon wegen der Taufe und des Glaubens das Leben zugesichert; sieh oben S. 111.

Nach derselben Schrift aber ergiebt sich eine Nothwendigkeit des Eucharistie-Genusses

1) aus der Verbindung des ewigen Lebens mit demselben von Christus Joh. VI. 55. 58.

2) Aus dessen Befehle: „dieß thut zu —" Luk. XXII. 19., welcher nach Paulus Erklärung I. Kor. XI. 26. auch auf den Genuß der Eucharistie von den Gläubigen sich bezieht.

3) Aus der fleißigen Beobachtung dieser Anordnung von den Aposteln und ersten Christen Apg. II. 42. I. Kor. X. 19. flg. XI. 23. flg.

Wenn daher Christus zu den ungläubigen Juden spricht: „Wahrlich, wahrlich sag ich euch: wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohns, und nicht trinket sein Blut, so habt ihr das Leben nicht in euch" Joh. VI. 54., so ist diese Drohung nicht durchaus allgemein, sondern nur auf die hartnäckigen Feinde der Wahrheit und auf ihre Verächter gerichtet, bei denen der Unglaube zum Grunde liegt, der vom Reiche Gottes und seinen Verheißun-

gen ausschließt. Da nun die Theilnahme am Tische des Herrn Wirkung und Ausdruck des Glaubens an ihn und der dankbaren Erinnerung an seine Heilsanstalt, ja hiezu von ihm besonders angeordnet ist, so sieht man leicht ein, wie der Nichtgenuß seines Leibes und Blutes den Verlust des ewigen Lebens nach sich ziehen muß; ihr Genuß dagegen dem Christen nur einen gegründeteren Anspruch und eine festere Zuversicht auf Seligkeit geben kann.

Die Väter, obgleich die Nothwendigkeit der Eucharistie zur Erhaltung des ewigen Lebens behauptend, lassen hiezu doch auch jene gelangen, welche nach empfangener Taufe ohne Communion dahin sterben.

Augustin. »Si parvulus percepto baptismate de hac vita emigraverit, soluto reatu, cui originalitur erat obnoxius, perficietur in illo lumine veritatis, quod incommunicabiliter manens in aeternum justificatos praesentia creatoris illuminat. Peccata enim sola separant inter homines et Deum, quae solvuntur Christi gratia« [1]).

Fulgentius. »Arbitror, s. frater! disputationem nostram praeclari doctoris Augustini sermone firmatam, nec cuiquam esse aliquatenus ambigendum, tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque dominici participem fieri, quando in baptismate membrum corporis Christi efficitur, nec alienari ab eo panis calicisque consortio, etiamsi, antequam panem illum comedat et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat« [2]).

Dasselbe erweißt noch der Glaube der Väter, daß die Blutts- und Begierds-Taufe gleichfalls zum ewigen Leben verhelfen, ferner daß solches auch ohne die Firmung erhalten werden könne, in welchen Fällen man immer den Nichtempfang der Eucharistie zu denken hat.

Die Synode von Trient erachtet die Communion für die Kinder nicht als nothwendig zur Seligkeit, sondern spricht ihnen diese schon wegen der Wiedergeburt durch die Taufe zu; nicht so den Erwachsenen: »Siquis dixerit, parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiae communionem, anathema sit« [3]).

Nicht ohne innigen Zusammenhang stehen diese wohlthätigen

---

[1]) De peccat. merit. L. I. C. 19.
[2]) De bapt. Aethiop. C. 11.
[3]) Sess. XXI. Can. 4. Vergl. C. 4. oben S. 241.

Wirkungen der hl. Communion und ihre daraus hervorgehende Nothwendigkeit mit den traurigen Folgen der Theilnahme an der verdorbenen Menschennatur. Die Einpflanzung in den zweiten Adam durch den Genuß seines Leibes und Blutes erhält nemlich und kräftigt das neue Geschöpf für das Reich Gottes eben so, wie die Abstammung von des ersten Adams Fleisch und Blut den Abkömmling an die Hölle hingiebt. Hier bringt die leibliche Descendenz vom gemeinsamen Urvater moralische Schwachheit, Unheil und Tod über alle seine Kinder: so empfangen nun auch wieder Kraft zum Guten, Segen und höheres Leben Alle, die von den leiblichen Bestandtheilen des Wiederherstellers des Menschengeschlechts in sich aufnehmen, wonach also durch das Fleisch und Blut des Einen an der Generation getilgt wird, was ihr durch das Fleisch und Blut des Andern Bösartiges und Schädliches eingeimpfet worden ist.

Die zur Ausspendung der Eucharistie fähige Person.

Nach den Schriften des N. B. war Christus sowohl Verrichter als Ausspender der Eucharistie; dasselbe wurden die Apostel durch den ihnen gegebenen Auftrag: zu thun, was er gethan hat; dasselbe wurden die ihnen in der Priesterwürde gefolgten Vorsteher der Kirche. In der Geschichte erscheinen noch andere Personen, welche die Eucharistie in den gottesdienstlichen Versammlungen ausspenden, nemlich die Diakonen nach Justin S. 231, Cyprian S. 235 und andern Vätern; indessen dürfen die Diakonen nach alten Conciliar-Beschlüssen (Concil. Nic. oben S. 232) Laien, und in Gegenwart des Priesters nur im Nothfalle auf Geheiß dieß Amt verrichten. In gegenwärtigen Zeiten ist eine solche Erlaubniß nicht mehr gebräuchlich.

Die Eucharistie ein Sacrament.

Aus dem bisher Gesagten geht deutlich hervor, daß die Eucharistie zu den von Christus angeordneten geheimnißvollen Heilsmitteln gehört, wie auch das Concil von Trient ausdrücklich sagt: »Commune hoc est s. Eucharistiae cum caeteris sacramentis, symbolum esse rei sacrae, et invisibilis gratiae formam visibilem.« Brod und Wein, die das physische Leben erhalten und kräftigen, als das Materiale der Eucharistie, symbolisiren, was durch das Wesen derselben im Christen gewirkt wird, nemlich die Nah-

rung und Kräftigung der Seele zum ewigen Leben; und selbst die äußeren Gestalten können als Bilder des Leibes und Blutes Christi angesehen werden, so, daß in jeder Hinsicht eine unsichtbare Gnade unter einem sichtbaren Symbole für die sinnlichen Menschen vorhanden wäre, welches auch oben Chrysostomus bemerkte.

Das Sacrament der Eucharistie ist daher in seiner Verrichtung: die Verwandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut Jesu Christi; in seinem Bestehen: der Leib und das Blut Jesu Christi unter den Gestalten von Brod und Wein, in seiner Ausspendung: die Vertheilung der den Leib und das Blut Christi verhüllenden Symbole.

Die Eucharistie ein Opfer.

Die Eucharistie hat auch noch den Charakter eines Opfers, wodurch sie zum Mittelpuncte des gottesdienstlichen Lebens in der Kirche wird, und wonach sie zugleich einer neuen Untersuchung unterstellt werden muß.

Wirklichkeit des Eucharistie-Opfers.

Unter Opfer versteht man die Hingabe einer Sache an Gott, oder auch die Zerstörung derselben zur Aeußerung einer religiösen Gesinnung. Der Gegenstand, welcher dargebracht wird, ist das Opfer (hostia, victima), nach dessen Natur die Darbringungsweise oder die eigentliche Opferung (sacrificium) sich richtet, welche bei flüssigen Sachen ein Ausgießen (libatio), bei festen, eine Aufschlachtung (immolatio), Verbrennung, oder auch eine Entäußerung ist, welche letztere Form (oblatio, manumissio) besonders bei unzerstörlichen Dingen eintritt; die dem Opfer zum Grunde liegende Gesinnung macht dasselbe zum Anbethungs- Lob- Dank- Bitt- oder Sühn-Opfer. Daß nun die Eucharistie nach diesen Bestimmungen ein Opfer sey, werden folgende Beweise darthun.

Nach den Schrift-Aussagen wollte Christus offenbar durch die Einsetzung der Eucharistie sein wichtigstes Geschäft auf Erden, seine Hingabe durch den Tod für das Heil der Menschen, d. i. seine Opferung darstellen und verewigen; dieß zeigt sich

1) Aus der Thathandlung, daß er seinen Leib und sein Blut besonders vergegenwärtigte, wodurch er die Trennung des einen von dem andern zu erkennen gab.

2) Aus den hiebei gebrauchten Ausdrücken, daß nemlich das den Jüngern Gereichte sein Leib sey, der für sie dargegeben, gebrochen, das Blut, welches für sie und für Viele vergossen würde zur Vergebung der Sünden, wodurch gewiß etwas dem höchsten Gott für andere Dargebrachtes, d. i. ein Opfer ausgedrückt wird.

3) Aus dem Beisatze: „dieß thut zu meinem Andenken", worunter Paulus das Andenken an den Tod Jesu versteht.

Man will zwar die Worte: „der für euch dargegeben wird", und: „dieß thut —" als Aeußerungen Jesu bestreiten, und für einen späteren Zusatz halten, besonders deßwegen, weil sie Matthäus als Augen- und Ohrenzeuge nicht aufgenommen hat, allein:

a) das bloße Stillschweigen des Matthäus giebt noch keinen Grund zur Verwerfung der fraglichen Worte.

b) Da er als Worte Jesu von dem Blute aufführt: „welches für Viele ausgegossen wird", so hat er damit einen Beweis für die Aechtheit auch jener geliefert, welche Lukas und Paulus dem Leibe beisetzen; denn der Sinn ist derselbe.

c) Für die Aechtheit des Beisatzes: „dieß thut —" spricht auch die fleißige Abendmalsfeier unter den ersten Christen: diese ist aus jenem, nicht jener aus dieser zu erklären.

d) Es ist nicht denkbar, daß Paulus und Lukas ihre eigenen oder fremden Bemerkungen als Aeußerungen Jesu aufgenommen haben; und gegen das Ansehen dieser Männer verdient das Spiel einer leichtfertigen Kritik keine Beachtung.

Die Deutung des κλωμενον: das für euch Gebrochene ist mein Leib, wird abgewiesen durch die Construction des Textes, durch das folgende vom Blute Ausgesagte, und durch die Erklärung Jesu von der Hingabe seines Leibes für die Seinigen, welche somit durch κλωμενον methaphorisch ausgedrückt ist, indem das Brechen des Brodes als Bild der Zerstörung auf den Leib Jesu übergetragen ward.

Auch durch die Verheißungsworte zeigt Christus das Eucharistie-Opfer an, da er sagt: „Aber das Brod welches ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt". Joh. VI. 52. Die Abendmalsspeise ist hienach der hingeopferte Leib des Welterlösers, der somit nur durch einen Sacrifications-Act vorhanden seyn kann.

Paulus giebt den Opfercharakter der Eucharistie zu erkennen I. Kor. X. 14 — 22. (S. 240), denn er vergleicht daselbst

1) Den Tisch, auf welchem die Eucharistie gefeiert wird, mit dem Opferaltare der Juden und Heiden,

2) die Eucharistie selbst mit den jüdischen und heidnischen Opfern,

3) Die Wirkung des Eucharistie-Genusses mit der Wirkung des Genusses der Opferspeisen

Nach diesen Vergleichungspuncten muß er die Eucharistie als wahrhaftiges Opfer genommen haben. — Noch wird aus demselben Apostel zum Beweise des aufgestellten Satzes Hebr. XIII. 10. angeführt; allein diese Stelle kann sehr gut von dem gläubigen heilsamen Vertrauen auf den Opfertod Jesu gedeutet werden, wie auch wichtige Lehrer der kath. Kirche schon gethan haben. So bemerkt Estius hiebei: »At vero s. Thomas altare hoc interpretatur crucem Christi, vel ipsum Christum, de quo altari, inquit, edere est fructum passionis Christi percipere, et ipsi tanquam capiti incorporari«. Selbst P. Benedict XIV. getraut sich nicht, hierüber etwas zu bestimmen [1]).

Die Väter halten gleichfalls die Eucharistie für ein Opfer *).

Justin. »De iis autem, quae in omni loco a nobis gentibus offeruntur ei, sacrificis (θυσιων), hoc est de pane Eucharistiae et de calice similiter Eucharistiae, jam tum praedicit (Mal. I. 10.), illud etiam addens, nomen suum a nobis glorificari« [2]).

Irenäus. »Suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex natura panis est accepit, et gratias egit dicens: hoc est corpus meum; et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo —« [3]).

Cyrillus Hieros. »Deum benignissimum oramus, ut super illa praeposita Spiritum s. emittat, ut panem quidem faciat corpus Christi, vinum vero sanguinem Christi; omnino

---

[1]) De sacrif. miss. sect. I. C. 13.

*) Eisenschmid hat aus protestantischen Autoren nur solche Stellen zusammengelesen, in denen auch die von den Gläubigen zur Eucharistie-Feier gebrachten Gaben, dann die bei derselben vorkommenden Gebete und Danksagungen Opfer heißen; aber von den die katholische Lehre enthaltenden Citaten nimmt er keine Notiz.

[2]) Dial. cum Tryph. C. 41. [3]) Adv. haer. L. IV. C. 17.

enim quod attigerit Spiritus s., hoc sanctificatur et transmutatur *). Deinde vero, postquam confectum est illud spirituale sacrificium et ille cultus incruentus; super ipsa propitiationis hostia (*μετα την πνευματικην θυσιαν και αιμακτον λατρειαν επι της θυσιας εκεινης του ἱλασμου*) obsecramus Deum pro communi ecclesiarum pace, pro — —, et hoc sacrificium offerimus (*και ταυτην προσφερομεν την θυσιαν*). Postea meminimus etiam eorum, qui obdormierunt. — Maximum credentes animarum juvamen, pro quibus offertur precatio, dum s. et tremenda in altari jacet victima (*της ἁγιας και φρικωδεστατης προκειμενης θυσιας*). — — Nos pro defunctis precationes adhibentes, quamvis sint peccatores — Christum pro nostris peccatis mactatum offerimus (*χριστον εσφαγιασμενον ὑπερ των ἡμετερων ἁμαρτηματων προσφερομεν*), ut et nobis et illis eum, qui est benignissimus, propitium reddamus« [1]).

Gregorius Nyss. »Qui potestate sua cuncta disponit — non Pilati sententiam exspectat, sed — arcano sacrificii genere, quod ab hominibus cerni non poterat, se ipsum pro nobis hostiam offert, et victimam immolat, sacerdos simul existens et agnus Dei, ille qui mundi peccatum tollit. Quando id praestitit? Quum corpus suum discipulis congregatis edendum, et sanguinem bibendum praebuit, tunc aperte declaravit, agni sacrificium jam esse perfectum. Nam victimae corpus non est ad edendum idoneum, si animatum sit. Quare quum corpus edendum, et sanguinem bibendum discipulis exhibuit, jam arcana et non aspectabili ratione corpus erat immolatum (*αρρητως τε και αορατως το σωμα ετεθυτο*), ut ipsius mysterium peragentis potestati collibuerat. Et anima in illis erat, in quibus eadem ipsa potestas illam deposuit, simulque cum divina virtute, quae cum illa erat conjuncta, in ea regione cordis versata est. Itaque, siquis inde tempus incipiat dimetiri, quum sacrificium Deo factum est a magno illo principe sacerdotum, qui ratione, quae nec verbis explicari, nec oculis perspici potuit, se ipsum pro communi hominum salute tanquam agnum obtulit, non recedet a veritate. Erat enim vespera, quum sacrum illud corpus commederunt« [2]).

---

*) Dieser Ausdruck ist nach der Verschiedenheit des Gegenstandes und Zweckes der Umänderung in verschiedenem Sinne zu nehmen.

[1]) Catech. mystag. V. [2]) Orat. I. in Christi resurrect.

Chrysostomus. »In eo, quod est longe horribilius et magnificentius, sacram constituit operationem, ut qui et ipsum mutarit sacrificium, et pro caede brutorum se ipsum jusserit offerri. *αντι των αλογων σφαγης ἑαυτον προσφερειν κελευσας*« [1]). »Quid vero nos non quotidie offerimus? Offerimus quidem, et ejus mortem revocamus in memoriam: et ipsa (oblatio) una est, non multae. Quoniam semel fuit oblata, sicut illa fuit in sancta sanctorum. Hoc est figura illius et ipsa illius *). Eundem enim semper offerimus, non nunc quidem alium, sed eundem perpetuo; itaque unicum est sacrificium. Quoniam multis in locis offertur: multine sunt Christi? Nequaquam, sed unus ubique Christus, qui et hic est plenus et illic plenus, unum corpus (*εις παντοχου ὁ χριστος, και ενταυθα πληρης ων, και εκει πληρης, ἑν σωμα*). Quomodo ergo multis in locis oblatus unum est corpus, et non multa corpora; ita etiam unum est sacrificium. Pontifex noster ille est, qui illam obtulit hostiam, quae nos mundat. Illam nunc quoque offerimus, quae tunc fuit oblata, quae non potest consumi. Hoc fit in recordationem ejus, quod tunc factum est. Hoc enim facite, inquit, in mei recordationem. Non aliam hostiam, sicut pontifex, sed eandem semper facimus, vel potius hostiae seu sacrificii facimus recordationem« [2]).

Tertullian. »Accepto corpore Domini et reservato utrumque salvum est: et participatio sacrificii et executio officii [3]).

Cyprian. »Si Jesus Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris, et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit; utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui et id, quod Christus fecit, imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse« [4]).

Ambrosius. »Quando sacrificamus, Christus adest, Christus immolatur; etenim pascha nostrum immolatus est Christus« [5]).

Hieronymus. »Vitulus saginatus, qui ad poenitentis

---

[1]) Hom. XXIV. in I. ad Cor. X.

*) D. h.: das Alterth. des A. B. ist Figur des im N. B. eröffneten Himmels, und das jährl. levit. Sühnopfer Figur des Opfers Christi.

[2]) Hom. XVII. in epist. ad Hebr. X.

[3]) L. de Orat. C. 13.

[4]) Epist. LXIII.

[5]) In cap. I. Luc.

immolatur salutem, ipse salvator est, cujus quotidie carne pascimur, cruore potamur — semper Christus credentibus immolatur« [1]).

Augustin. »Nonne semel immolatus est Christus in se ipso? Et tamen in sacramento non solum per omnes paschae solennitates, sed omni die populis immolatur, nec utique mentitur, qui interrogatus cum responderit immolari« [2]). »Quis offerat sacrificium corporis Christi nisi pro iis, qui sunt membra Christi [3])?

Auch die Kirche hat von jeher die Eucharistie als ein Opfer ausgesprochen. Man sehe oben Concil. Nic. I., Concil. Ephes., Concil. Nic. II., Concil. Later. IV. Aber einen ganz eigenen Fleiß verwendete die Synode zu Trient auf die Darstellung der Eucharistie in dieser Eigenschaft, obgleich die Väter nach Palavicinus [4]) anfangs nichts weniger als einig waren, ob Christus am letzten Abendmale seinen Leib und sein Blut geopfert habe; sie sagt also: »Quoniam sub priori testamento teste Apostolo Paulo propter Levitici sacerdotii imbecillitatem consummatio non erat; oportuit, Deo Patre misericordiarum ordinante, sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedech surgere, Dominum N. J. C., qui posset omnes, quotquot sanctificandi essent, consummare et ad perfectum adducere. Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel se ipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur, quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat; in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur; sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in aeternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit *), ac sub earumdem rerum symbolis Apostolis, quos tunc

---

[1]) Epist. CXLVI. ad Damasum.
[2]) Epist. XXIII. ad Bonifac.
[3]) Lib. I. de orig. animae. C. 9.
[4]) Hist. Concil. Trid. T. XVIII. C. 2.

*) Diese Darbringung geschah zwar nicht in Worten, aber doch in der

novi testamenti sacerdotes constituebat, ut sumerent tradidit, et eisdem, eorumque in sacerdotio successoribus ut offerrent, praecepit per haec verba: hoc facite in meam commemorationem; uti semper catholica ecclesia intellexit et docuit; nam celebrato veteri pascha, quod in memoriam exitus de Aegypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit pascha, se ipsum ab ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit, eripuitque de potestate tenebrarum et in regnum suum transtulit. Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest, quam Dominus per Malachiam nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundum offerendam praedixit, et quam non obscure innuit Apostolus Paulus Corinthiis scribens, cum dicit, non posse eos, qui participatione mensae daemoniorum polluti sunt, mensae Domini participes fieri, per mensam altare utrobique intelligens. Haec denique illa est, quae per varias sacrificiorum, naturae et legis tempore, similitudines figurabatur, utpote quae bona omnia per illa significata velut illorum omnium consummatio et perfectio complectitur« [1]).

Daher nun der Kanon: »Siquis dixerit, in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari; anathema sit« [2]).

That, indem Christus das Brod in seinen dahingegebenwerdenden Leib, und den Wein in sein zur Vergebung der Sünden fließendes Blut umwandelte, somit sein Opfer am Kreuze darstellte. Wenn man die Sache nicht einseitig betrachtet, so muß sich diese Ansicht einem Jeden von selbst darbieten. Die Eucharistie hat nemlich eine doppelte Beziehung, eine auf die Gläubigen, die andere auf den Kreuztod Jesu und mittelst desselben auf Gott. Nach der ersten ist sie zum Empfange für die Menschen, nach der zweiten als Repräsentation des Erlösungsactes zur Aussöhnung mit Gott bestimmt; nach der ersten erscheint sie als Sacrament, nach der andern als Opfer. Durch eine und dieselbe Handlung hat Christus das Zweifache bewirkt: seinen Leib und sein Blut zum Genusse gegeben, und zugleich Gott als Opfer gebracht. Beides läßt sich auch ohne Schwierigkeit aus der evangelischen Erzählung ableiten; beides haben die Väter wohl erkannt und deutlich ausgesprochen.

[1]) Sess. XXII. Cap. 1. de sacrif. miss. [2]) Can. 1.

Nähere Bestimmung des Opfer-Gegenstandes, der Opfer-Handlung und des Opfer-Priesters beim Eucharistie-Opfer.

Der Gegenstand des Eucharistie-Opfers ist nicht das zur Fertigung desselben nöthige Materiale: Brod und Wein, sondern der Leib und das Blut Christi, oder Christus selbst; denn dieser wird Gott dargebracht, und nicht die irdischen Elemente, ob sie gleich zur Vergegenwärtigung des Opfergegenstandes nothwendig sind. Dieß erweist sich aus den Schriftstellen, nach welchen der Opferleib Christi den Inhalt der Eucharistie ausmacht; aus den Vätern: Cyrillus Hieros., Greg. Nyss., Chrysostomus, Cyprian, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, aus den Concilien von Nizäa I. und Trient.

Die Opfer-Handlung selbst ist daher nicht die Darbringung des genannten Materials, oder die Vernichtung seiner Substanz; denn da es einmal der Opfer-Gegenstand nicht ist, so kann auch die mit ihm vorgehende Veränderung in keinen Betracht mehr kommen, und das übliche Offertorium mag nur als dessen Auswahl, Bestimmung und Vorbereitung zum hl. Gebrauche angesehen werden; ferner nicht die besondere Setzung des Leibes und Blutes Christi durch die Consecration, weil eine Absonderung des Blutes vom Leibe Christi, eine Darstellung desselben im Zustande des Leidens und Todes nicht mehr möglich ist; endlich auch nicht die Brechung des geweihten Brodes, die Vertheilung des gesegneten Kelches oder der Genuß beider, indem hier aus gleichem Grunde keine Zerstörung geschieht, ja der Genuß vom Opfer dessen Vollbrachtseyn schon voraus setzt, und solcher keine Entäußerung der Gaben, sondern vielmehr eine Aneignung derselben ist, ob er gleich nach dem ausdrücklichen Befehle Christi immer auch Statt finden muß; sondern die Opferhandlung besteht darin, daß sich Christus als das für die Sünden der Welt aufgeschlachtete Lamm, als Erlöser der Menschheit, als Mittler beim Vater, als hohen Priester, der sich selbst geopfert hat, vergegenwärtigt. Hiefür stehen die Texte, in welchen die Eucharistie als Denkmal des Erlösungstodes Jesu vorkommt, die Väter, welche bei ihren Aeußerungen über das Eucharistie-Opfer den geschlachteten Christus im Auge haben, die Concilien: das zu Nizäa und Trient, welche von dem getödeten Lamme, von dem auf dem Kreuzaltare gestorbenen Erlöser sprechen.

Der mit diesem Charakter sich darstellende Christus zeigt gleich-

sam Gott dem Vater seine Hingabe für die Menschen beständig vor, bringt sich ihm als das einmal am Kreuzaltare aufgeschlachtete Opfer ewig dar, und ist daher auch der eigentliche Priester des Eucharistie-Opfers, wie in der Schrift aus Hebr. IX. 11. 12. zu entnehmen, von den Vätern Gregorius Nyss. und Chrysostomus deutlich gesagt, und von dem Concil im Lateran IV. (oben S. 209) und zu Trient bestimmt erklärt ist. Zwar spricht eben diese Trienter Synode wie die hl. Väter auch von einer Aufschlachtung Christi unter sichtbaren Zeichen von den Priestern; allein da nach ihrer eigenen Behauptung Christus nicht mehr stirbt, so kann sie unter dessen Immolation nur seine Selbstdarstellung in der angegebenen Beziehung und Eigenschaft verstanden haben, wenn man nicht anders mit manchen Theologen eine mystische Todesart annehmen will, nach welcher Christus mittelst der Consecration zwar in den Zustand des Todes versetzt werden, nemlich die Absonderung des Blutes vom Leibe geschehen soll, dieses aber wegen seiner Erhabenheit über Leiden und Tod durchaus nicht mehr geschehen kann. Der Antheil der Priester hiebei wird noch unten bemerkt werden.

Nun machen die Stellen Hebr. IX. 12. 25 — 28. X. 10. 12. 14. keine Schwierigkeit mehr, weil darin nur von der einmaligen blutigen Opferung Christi im Gegensatze mit den zu wiederholenden Opfern im A. B. die Rede ist. Wenn aber Eisenschmid hiebei bemerkt: „Die Unterscheidung, im Abendmale sey ein unblutiges Opfer, ist nicht treffend, denn die Katholiken behaupten ja, das wahrhafte Blut Jesu, welches am Kreuze vergossen ward, sey im Abendmale als Opfer", so hat er die Gegenwart des Blutes Christi mit dessen tödlicher Vergießung und Absonderung vom Leibe verwechselt. Die fernere Einwendung aber, daß nach solcher Ansicht das Hauptmerkmal des Opfers: die Zerstörung der Sache, abgehe, wird dadurch gehoben, daß die Zerstörung bei Christus ein für allemal geschehen, daß durch sie seine Vergegenwärtigung in der Eucharistie herbeigeführt, und diese auf jene die nächste unmittelbarste Beziehung hat, so daß er nichts anders als das Opferlamm ist, welches ehedem für Alle geschlachtet ward, und daß er gerade deßwegen, weil er geschlachtet ward, als ewiges Opferlamm den Altären seiner Kirche sich weihte. Wenn man weiter sagt, daß man denn doch eine in Christus vorgehende Veränderung annehmen müsse, welches sich mit seinem jetzigen unwandelbaren Zustande durchaus nicht verträgt, so ist allerdings zu behaupten, daß Christus bei der Eucharistie-Feier in ein anderes Verhältniß zum Vater sich versetzt,

nemlich in das, welches bei seiner Hinopferung am Kreuze Statt hatte, daß aber hiebei der Zustand seiner Herrlichkeit nicht aufgehoben wird.

Endlich kann die Eucharistie nach obigen Bestimmungen nicht für eine bloße Erinnerung an Christi Sühnopfer angesehen werden, indem sowohl der Priester, als der Gegenstand desselben vorhanden sind, und zwar in der Absicht, um es fortwährend darzustellen, obgleich die eingetretene Unzerstörlichkeit der Sache die blutige Oblationsform nicht zuläßt; wenn daher gleichwohl das Concil. Trid. sagt: »Sacrificium, quo cruentum — repraesentaretur, ejusque memoria permaneret«, so hat es sich doch gegen dessen bloß memnonischen Charakter genau verwahrt: »Siquis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti — a. s.« [1]).

Identität und Differenz des Eucharistie- und Kreuz-Opfers.

Das Opfer der Eucharistie ist mit dem des Kreuzes Eines und dasselbe, weil es mit diesem den nemlichen Gegenstand und Priester in sich faßt: da und dort derselbe hingeschlachtete Leib, da und dort dieselbe darbringende Person. Dagegen unterscheiden sich beide dadurch von einander, daß beim Kreuzopfer Christus auf eine blutige den Tod bringende Weise und zwar nur Einmal sich hingab, im Eucharistie-Opfer aber öfters in unmittelbarer Beziehung auf diese oder in der Art sich darstellt, daß hiebei, wenn es möglich wäre, die Trennung des Blutes vom Leibe und so der Tod erfolgen müßte, weßwegen Väter und Concilien nur von einer geheimnißvollen Aufschlachtung, von einer geistigen Opferung, von einem unblutigen Dienste sprechen. Die Synode zu Trient sagt bestimmt: »Una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa« [2]).

Begehung des Eucharistie-Opfers, Messe.

Die Verrichtung des Sacraments der Eucharistie ist zugleich auch ihre Opferfeier, indem durch jene Priester und Opfergegenstand

[1]) Sess. XXII. Can. 2. [2]) L. c. C. 2.

mit den angezeigten Verhältnissen gesetzt werden, und Christus durch die Einsetzung des Sacraments zugleich auch das Opfer darbrachte; dasselbe sagen oben Irenäus, Gregor von Nyssa und Cyprian deutlich; dasselbe läßt sich aus der Tridentinischen Erklärung über das Eucharistie-Opfer darthun. Daher wäre der Moment des Sacrificiums die Consecration, wo der hohe Priester als solchen sich darstellt, und eben diese Consecration die formale Bedingung, unter welcher das Eucharistie-Opfer vorhanden seyn kann. Diese einfache Handlung wurde sehr frühzeitig mit mancherlei Gebeten und Gebräuchen in Verbindung gebracht, die in ihrer Gesammtheit bei den Griechen λειτουργια, bei den Lateinern missa *) heißen, wonach also die Messe eigentlich das feierliche Gepränge, gleichsam die würdevolle Einfassung des Opfers, somit auch von diesem unterschieden ist, wie selbst das Trid. Concil die missa von dem sacrificium unterscheidet.

Die Messe geht ihrem Ursprunge nach bis auf die apostolischen Zeiten zurück; denn schon Paulus schreibt vom Psalmsingen Eph. V. 19. Kol. III. 16., von Gebeten I. Tim. II. 1. 2. Apg. II. 42., von Vorlesung der hl. Schriften Kol. IV. 16., von Anreden und Ermahnungen I. Kor. XIV. 19., vom Friedenskusse Röm. XVII. 16. bei den christlichen Gemeinden, welches alles gewiß bei der Eucharistiefeier geschah, indem es sich bei derselben in den unmittelbarnachapostolischen Zeiten als dem Abglanze der apostolischen so vorfindet. Ein besonders wichtiger, in den Liturgien vorkommender und von Vätern und Concilien angeführter Punct der Messe ist noch die Aufopferung des mystischer Weise geschlachteten Christus nach der Consecration vom Priester und Volk, offerre genannt.

Nothwendigkeit der Opferfeier.

Die oben angegebenen Gründe für die Wiederholung der Eucharistie-Feier stehen auch für die Wiederholung des Opfers. Nur mag hier noch »λειτουργουντων δε αυτων τω κυριω« Apg. XIII. 2. ange-

*) Dieser schon von Ambrosius (epist. ad Marcellinam sor.) und Augustin (serm. XCI. u. CCXXXVII.) gebrauchte Ausdruck wird am besten als gleichbedeutend mit missio von mitto abgeleitet, weil ehedem beim Anfange der hl. Handlung die Nichtchristen und Unwürdigen fortgeschickt wurden. Andere Ableitungen sind von מִנְחָה V. Mos. XVI. 10., Vulg. oblatio, und von μνησις: Weihe.

führt werden, wo sowohl der Ausdruck λειτουργειν, womit ein öffentliches Amt, der levit. Opferdienst Hebr. X. 11. und bei den Griechen die Feier des Eucharistie-Opfers bezeichnet wird, ferner der Beisatz τω κυριω an die Begehung des Christen-Opfers denken läßt. Daß diese täglich geschah, sagen die hl. Väter (S. 251); eben so wollen es die Concilien.

Minister des Eucharistie-Opfers.

Der eigentliche Darbringer dieses Opfers ist Christus; daß er aber in seiner Selbstopferung sich darstelle, dieß erwirken die Priester vermöge der Consecrationsgewalt, so daß die Minister des Sacraments zugleich die des Opfers sind. Auch Väter und Concilien sprechen nur den Priestern das offerre zu: Cyprian (S. 253) und die oben (S. 254) angeführten. — Concilium Nicaenum I. (S. 203), Nicaenum II. (S. 204), Lateran. IV. (S. 233), Trident. (S. 233).

Wenn nun in den Liturgien auch dem christlichen Volke das offerre beigelegt wird, so faßt alsdann der Ausdruck entweder das Darbringen des bloßen Eucharistie-Materials, oder das Aufopfern der bereits geweihten Elemente, keineswegs aber die Consecration selbst in sich, welche ausschließend den Priestern zusteht, und ihre priesterliche Gewalt ausmacht.

Antheil am Eucharistie-Opfer.

Der Antheil am Eucharistie-Opfer kann ein doppelter, entweder ein bloß ideeller, oder zugleich ein reeller seyn. Ersterer besteht in der Vereinigung der Gesinnung mit der des hohen Priesters und des Ministers, der andere nebst diesem in dem Genusse vom Opfer. Wenn nun solcher gleichwohl mit mancher Opferbegehung der Alten verbunden war, von Christus angeordnet, von den ersten Christen geübt, von den hl. Vätern und Concilien anbefohlen ist, so gehört er doch nicht zum Wesen des Eucharistie-Opfers, so daß dieß auch ohne Communion der Anwesenden gefeiert werden kann. Solche sogenannte Privatmesse besteht

1) nach der bereits vorgetragenen Lehre vom Eucharistie-Opfer; denn dieß ist eigentlich nur Darstellung Christi im Zustande seiner Selbstaufopferung, wozu die Communion nicht gehört, wie auch das Concil zu Trient bemerkt.

2) Nach der Geschichte, welche die Abhaltung des Opfers ohne Communicanten schon in frühen Zeiten sehen läßt. Chrysostomus klagt: »Frustra est quotidianum sacrificium, frustra adstamus altari, nemo est, qui participet —« [1]). Derselbe will entweder die Communion oder gar keine Gegenwart beim Opfer: »Quicunque est, qui mysteriorum non est particeps, is impudenter stat, et nimis audacter. — Sum, inquis, indignus? Ergo illa quoque communione et societate, quae est in precibus, es indignus.« Ambrosius [2]) muß es öffentlich predigen, daß die Christen wenigstens an Sonntägen communiciren; das Concilium Nannetense a. 511 befiehlt, daß die Gläubigen alle Sonntage bei der Messe gegenwärtig seyn, dreimal aber im Jahre communiciren sollen, wo also das Opfer ohne reelle Theilnehmer schon gewöhnlich leider durch die Lauigkeit der Christen herbeigeführt worden ist, gegen welche man den ausdrücklichen Befehl Christi und die fleißige Sitte der ersten Gläubigen wenigstens von Seite der Priester durch eine Privatopfer-Feier festhalten mußte.

3) Nach der Erklärung der Kirche auf dem Concil zu Trient: »Optaret quidem s. synodus, ut in singulis missis fideles adstantes *) non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam Eucharistiae perceptione communicarent, quo ad eos hujus sacrificii fructus uberior proveniret; nec tamen, si id non semper fiat, propterea missas illas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, ut privatas et illicitas damnat, sed probat atque adeo commendat; si quidem illae quoque missae vere communes censeri debent, partim quod in eis populus spiritualiter communicet, partim vero quod a publico ecclesiae ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Christi pertinent, celebrentur« [3]).

Wirkung des Eucharistie-Opfers.

Das Meß-Opfer ist vor Allem ein Versöhnungsopfer, welches jedoch, da die einmalige Aufschlachtung Christi am Kreuze schon die

[1]) Hom. XI. in Ephes. [2]) Serm. XXXIV.

*) Die Synode setzt die Gegenwart der Gläubigen beim Opfer voraus, und weiß somit nichts von Messen, bei denen außer dem Priester Niemand gegenwärtig ist; dergleichen missae solitariae wurden schon von früheren National-Concilien verboten, und widerstreiten dem kirchlichen Charakter der Messe.

[3]) L. c. C. 6. Vergl. Can. 8.

allgemeine Erlösung bewirkt hat, nur macht, daß Gott den Menschen besondere Hilfeleistungen zur Aussöhnung mit ihm, zur Vergebung der Sünden, zur Erlassung der Strafen, zur Heiligung und Beseligung zukommen läßt, wonach seine Wirkung in Gnaden-Ertheilungen zur Aneignung der Erlösungs-Früchte besteht. Solches erweist schon die Natur dieses Opfers; denn Christus kann nicht vergebens dem Vater sich darstellen; dieser wird und muß dessen Erlösungswerk krönen dadurch, daß er den Menschen diejenigen Gnaden spendet, wodurch sie angeregt und geschickt gemacht werden, das ihnen verschaffte Rettungsmittel zu ergreifen und ihr Heil zu erlangen. Der beständigen hochpriesterlichen Thätigkeit des Sohnes muß eine eben so beständige menschenfreundliche Thätigkeit des Vaters entsprechen.

Dasselbe läßt sich aus jenen Schriftstellen darthun, wo Christus als ewiger Verwender für die Menschheit angeführt wird Röm. VIII. 34. Hebr. VII. 25. IX. 29. I. Joh. II. 1. Diese Verwendung muß vorzüglich bei der Eucharistie-Verrichtung als vorhanden und wirksam angenommen werden, weil er hier besonders als Sühnopfer gegenwärtig ist.

Die Väter: Cyrillus Hieros., Gregorius Nyss., Chrysostomus, Hieronymus geben in den obigen Stellen das Sühnopfer deutlich zu erkennen, noch mehr die Liturgien des Orients und Occidents.

Die Kirche drückt sich hierüber auf dem Concil zu Trient also aus: »Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit, docet s. synodus, sacrificium istud vere propitiatorum esse, per ipsumque fieri, ut, si cum vero corde, et recta fide, cum metu et reverentia contriti ac poenitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio oportuno. Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit. Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa, cujus quidem oblationis cruentae inquam fructus per hunc uberrime percipiuntur, tantum abest, ut illi per hunc quovis modo derogetur. Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo

nondum ad plenum purgatis rite juxta Apostolorum traditionem offertur« [1]).

Aber auch noch in anderen Angelegenheiten, deren Wendung den Menschen zum wahren Heile gereichen, läßt das Eucharistie-Opfer Hilfe erwarten, denn

1) nach dem Charakter des hohen Priesters, der nichts als Liebe und Menschenfreundlichkeit ist, darf man annehmen, daß er nebst der Aussöhnung der Menschen mit Gott gewiß auch für dieselben noch Alles will, was ihnen sonst zur Erreichung ihres höchsten Zieles dienlich und beförderlich ist.

2) Nach Aussage der Schrift

a) nahm Christus während seines Wallens auf Erden nicht nur die Krankheit der Seele (die Sünde) hinweg, sondern hob auch die den Leib angehenden Uebel: diese Sorge für seine Brüder wird er auch als ewiger Vermittler haben.

b) Wenn er selbst die Seinen versichert: „Was ihr immer bitten werdet den Vater in meinem Namen, dieß werde ich thun", so darf man diesen tröstlichen Ausspruch besonders auf jene Bitten anwenden, die mit Beziehung auf seinen Mittler-Tod geschehen.

c) Paulus befiehlt Bitten für die Obrigkeiten, auf daß die Christen ein ruhiges Leben führen mögen I. Tim. II. 1. 2. Diese Bitten geschahen zum Opfer.

3) Nach Aussage der Tradition wurde von jeher während der Liturgie auch für das zeitliche Wohl der Gläubigen, für Kranke, Reisende, Gefangene, für günstige Witterung, für Erhaltung der Feldfrüchte, für den Frieden der Kirche und des Landes gebetet. Augustin erzählt, daß das Eucharistie-Opfer für besondere Angelegenheiten verrichtet wurde; ähnliches findet sich im Leben des Ambrosius.

4) Die alten Sacramentarien der P. P. Leo und Gelasius enthalten schon sogenannte Votivmessen, oder solche, die zur Erreichung besonderer Zwecke gefeiert werden.

5) Das Concil zu Trient sagt: »pro aliis necessitatibus offertur«.

Nach diesen beiden dargelegten Wirkungen heißt das Meßopfer propitiatorium und impetratorium *).

---

[1]) Sess. c. C. 2. Vergl. Can. 3. u. 4.

*) Noch ist es latreuticum, weil die Hinopferung Christi seine tiefste Unterwerfung unter den Willen Gottes anzeigt, ferner eucharisti-

Subject des Eucharistie-Opfers mit Hinsicht auf diese Wirkungen.

Der wohlthätigen Wirksamkeit des Meßopfers können alle Menschen, daher auch Irrgläubige und Nichtchristen theilhaftig werden. Zu dieser Behauptung stimmen

die neuest. Bücher, welche berichten

1) daß Christus für Alle sich hingegeben hat, daher auch die Wiederholung seines Opfers gleichfalls für Alle geschehen wird.

2) Daß Paulus für alle Menschen, für Könige und Obrigkeiten zu beten befiehlt I. Tim. II. 1. 2.

Die Ueberlieferungen, welche das von Paulus anbefohlene Beten bei der Opferfeier nachweisen. Tertullian schreibt: »Sacrificamus pro salute imperatoris, sed Deo nostro et ipsius, sed quomodo praecepit Deus: pura prece«[1]): das Gebet bei der Opferfeier.

Die gegenwärtige Messe, welche den Kelch des Heils zu Gott emporsteigen läßt »pro nostra et totius mundi salute« und durch die Bitte »adveniat regnum tuum« um das Seelenwohl Aller fleht.

Das Bedürfniß der Irr- und Ungläubigen, welche die Gnade zur Erlangung der Erlösungs-Früchte besonders nöthig haben.

Der hiedurch zu erreichende Zweck, welcher im Grunde kein anderer als die Verbreitung des Christenthums und der Kirche ist.

Wenn daher das Concil von Trient bloß für die Rechtgläubigen opfern läßt, so kann es hiebei nur jene Einrichtung im Auge haben, nach welcher für die ausser der Kirche sich befindlichen keine besondere, öffentliche und feierliche Liturgie statt findet, wobei jedoch die stille und allgemeine Darbringung des Opfers für dieselben weder unerlaubt noch viel weniger ungültig ist.

Nebst den Lebendigen sind es auch die noch nicht vollkommen gereinigten verstorbenen Gläubigen, für welche das Opfer heilsam, d. i. zur Aufhebung oder Abkürzung ihrer noch zu erleidenden Sündenstrafen entrichtet wird, denn

---

cum, weil dieselbe Opferung zugleich practische Danksagung für den vom Vater gefaßten Entschluß zur Erlösung der Menschheit ist, auch vor Einsetzung der Eucharistie Christus ausdrücklich gedankt hat, und durch ihn in jeder Liturgie auf eine feierliche Weise gedankt wird.

[1]) L. ad Scap. C. 2.

1) Wenn man hierinn den Abgeleibten schon überhaupt durch Gebet zu Hilfe kommen kann, so wird dieß noch mehr der Fall seyn durch Verwendung für dieselben mit dem Sühnopfer.

2) Cyrillus Hieros. oben S. 251, dann die B. I. S. 393. flg. angeführten Väter sprechen von der Entrichtung des Opfers für die Abgestorbenen und einer ihnen daraus zugehenden Erleichterung.

3) Alle Liturgien haben das Andenken an die im Herrn Entschlafenen.

4) Das Concil zu Trient spricht Solches (S. 262) bestimmt aus. Da jedoch die Synode nur die verstorbenen Rechtgläubigen nennt, auch die Liturgie nur auf solche gerichtet ist, von einer noch jenseits möglichen Bekehrung aber die Offenbarung schweigt, so kann nur für jene ausser der Kirche Verstorbenen das Opfer entrichtet werden, von denen anzunehmen ist, daß sie wenigstens materiell der Kirche angehörten, welches aus ihrem frühern Wandel, ihren Lebens-Verhältnissen, dann aus der Forderung des Opfers für sie von Seite ihrer Glaubensgenossen ersichtlich ist, wo, wenn diese der Gemeinde bekannt sind, auch eine öffentliche feierliche Liturgie abgehalten werden könnte.

Endlich geschieht in der Messe auch der Heiligen Erwähnung, worüber sich aber belobtes Concil also erklärt: »Quamvis in honorem et memoriam Sanctorum nonnullas interdum missas ecclesia celebrare consueverit, non tamen illis sacrificium offerri docet sed Deo soli, qui illos coronavit; unde nec sacerdos dicere solet: offero tibi sacrificium Petre, vel Paule! sed, Deo de illorum victoriis gratias agens, eorum patrocinia implorat, ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam facimus in terris« [1]).

Wirkungsweise des Meßopfers.

Nicht unmittelbar, unfehlbar und gleichmäßig: ex opere operato, verleiht das Eucharistie-Opfer die Vergebung der Sünden, und verschafft Hilfe in sonstigen Nöthen, sondern es erwirkt nur zunächst die Gnade der Buße nach Gottes Wohlgefallen und nach der Empfänglichkeit des Menschen, wonach auch die Vertheilung der übrigen zu erwartenden Wohlthaten bemessen werden muß.

[1]) Sess. XXII. C. 3. de sacrif. Miss.

Eben so hängt die Erleichterung der Verstorbenen theils von der Würdigkeit dieser und des Darbringers, theils von Gottes Barmherzigkeit ab; nur nach der Weise des Gebethes wirkt hier das Opfer, und so gewiß es ist, daß durch dasselbe den Leidenden im Reinigungs-Zustande geholfen werden kann, so ungewiß ist es auch, wann, bei wem und in welchem Maaße eine solche Hilfe eintritt.

Die Wiederholbarkeit des Opfers zur Erlangung einer bestimmten Gnade ist daraus einzusehen. Auch das sogenannte Appliciren des Meßopfers ist hienach zu beurtheilen, welches durchaus nicht als eine Beschränkung seiner Wirksamkeit, gleichsam eine Ablenkung derselben von den übrigen, und eine Concentrirung auf einen Einzigen angesehen werden kann, sondern nur als eine sonderheitliche Bitte des Priesters für bestimmte Individuen, daß ihnen Gott die Früchte des durch sie veranlaßten Meßopfers zu ihrer Meinung zukommen lassen möge; wobei sich allerdings wegen des besonderen Gebets des Priesters und wegen des besonderen Vertrauens des Theilnehmers für diesen auch ein besonderer Vortheil erwarten läßt. Die Schule theilt dem Besteller der Messe fructum specialem, dem Priester specialissimum und den übrigen Gläubigen generalem zu.

Bedingung zur Erlangung der Opfer-Gnade.

Das Concil zu Trient fordert nach Obigem eine Hinwendung zu Gott mit aufrichtigem Herzen und rechten Glauben, mit Furcht und Ehrerbietung, mit Zerknirschung und Buße. Dieß kann nun zwar auch ohne persönliche Gegenwart beim Opfer geschehen; allein so wie die fromme Gesinnung durch die wirkliche Theilnahme schon als lebendig beurkundet wird, so erhält sie durch eben dieselbe noch mehr Nahrung und Stärke, und macht für die Gnaden Gottes empfänglicher, woher dann auch das größere Verdienst einer öfteren Theilnahme am Opfer sich heraushebt.

Verhältniß der Wirkung des Eucharistie-Opfers zu dem des Kreuz-Opfers.

Wenn gleichwohl die Wirkung des Eucharistie-Opfers mit der des Kreuz-Opfers genau zusammenhängt, so bestehen doch hiebei folgende Unterschiede:

1) Die Wirkung des Kreuzopfers ist objectiv: die zum Ergreifen hingestellte Erlösung; die des Eucharistie-Opfers subjectiv: die An-

regung und Befähigung des Menschen zur Ergreifung des dargebothenen Rettungs-Mittels.

2) Jene ist allgemein, sich ausdehnend auf alle Menschen; diese nur solchen Individuen zukommend, die zum Empfange der Erlösungs-Früchte von Gott als würdig befunden werden.

3) Jene besteht für den Menschen ohne alle seine Mitwirkung, ja sogar bei seiner Entgegenwirkung; diese nur mit seiner Zubereitung und Empfänglichkeit.

4) Jene ist ein für alle Mal gesetzt; diese wiederholt sich für immer fort.

Deßwegen thut das Eucharistie-Opfer dem am Kreuze vollbrachten keinen Abbruch, sondern fördert sogar seine Wirksamkeit, benimmt ihm nichts an seinem Werthe, sondern theilt diesen vielmehr an die Dürftigen aus, wie auch Christus durch seine von der Schrift gerühmte ewige Verwendung für die Menschheit beim Vater seinen Opfertod nicht fruchtlos sondern erst recht segenreich und fruchtbringend macht, eben so durch die übrigen von ihm angeordneten Heilsmittel. Das Kreuz-Opfer bewirkte, daß für die Menschen der Baum des Lebens emporwuchs; daß sie nun zu demselben gelangen und von ihm pflücken können, dieß bewirkt das Eucharistie-Opfer. Hienach begründen und fördern beide das Menschenheil in wechselseitiger Beziehung *).

Begriff des Eucharistie-Opfers.

Nach dem Gesagten ist das Eucharistie-Opfer jenes Opfer des N. B., in welchem Christus seinen Leib und sein Blut durch den Dienst der Priester in Vereinigung mit den Gläubigen Gott dem Vater zur Aneignung der Erlösung an die Menschen aufopfert.

*) Vergl. Ueber die kath. Messe. (Jahrschrift für Theol. und Kirchenrecht der Kath. IV. B. 2. H. Ulm. 1816.) — Missae genuinam notionem eruere ejusque celebrandae rectam methodum monstrare tentavit Dr. Hirscher. Tübingae. 1821. — Die Ehre der heil. Messe, oder die Lehre vom beständigen Opfer des N. B. von Galura. 4te Aufl. Augsb. Kranzf. 1827. — Das Opfer des N. B. von Rotermundt. Landshut. 1826. — Das Friedensopfer in einer Folgereihe katholischer Betrachtungen von Veith. Wien, Armbruster 1828. — Das hl. Opfer der kathol. Kirche, dargestellt von Geiger. Lucern, Thüring. 1828.

Eucharistie im alten Bunde.

Der A. B. enthält von dem Eucharistie-Opfer
1) ein historisches,
2) liturgisches,
3) prophetisches
} Bild.

Das historische findet sich I. Mos. XIV. 18., wo nach der Erzählung von Abrahams Rückkehre mit den Seinigen vom Siege über vier feindliche Könige es heißt: „Und Melchisedek König von Salem brachte Brod und Wein herbei (הוֹצִיא, Vulg. proferens), und er (war) (וְהוּא, Vulg. erat enim) Priester des höchsten Gottes, und segnete ihn und sprach: — “.

Das Herbeibringen des Brods und Weins von Melchisedek geschah eines religiösen Zweckes wegen, nemlich um damit ein Opfer zu entrichten. Zu dieser Behauptung berechtigt das: und er war Priester des Allerhöchsten, wo das ו = כי = denn zu nehmen ist, in welcher Bedeutung es auch sonst vorkommt: I. Mos. XX. 3. XXX. 27. Ps. LXXI. 7. Jes. LXIV. 5. Daß aber dieser Beisatz nicht auf das nachstehende Segnen bezogen werden kann, zeigt sich daher, weil dieß kein ausschließendes Amt eines Priesters war, sondern auch von anderen Personen: von Hohen gegen Niedere, von Vätern gegen ihre Söhne, von Fürsten gegen ihr Volk geschah: Jos. VIII. 33. XXII. 6. II. Sam. VI. 18. I. Kön. VIII. 14. Uebrigens kann man allerdings zugeben, daß von jenem Dankopfer auch unter den Knechten zu ihrer Erquickung vertheilt wurde.

Dieß Opfer Melchisedeks ist nun so charakteristisch, so einzig in der Geschichte, daß seine typische Beziehung auf das Opfer Christi sogleich sichtbar wird. Diese Beziehung scheint auch die Schrift anzunehmen, wenn sie es gleichwohl nicht bestimmt ausspricht, indem sie Christum einen Priester nach der Ordnung Melchisedeks nennt Ps. CX. 4. Hebr. V. 6. VII. 15., welcher Ausdruck Alles in sich faßt, wodurch Melchis. als Priester in der Geschichte ausgezeichnet ist. Paulus machte in den angeführten Stellen den fraglichen Punct deßwegen nicht bemerklich, weil er den Vorzug Christi vor den levit. Priestern mittelst Melchis. zeigte, indem dieser in Abram den Aaron segnete, von ihm den Zehnten nahm —; ausserdem hatte der Apostel von Melch. noch Vieles beizubringen Hebr. V. 11. Die Väter sagen durchgängig, daß Melch. Brod und Wein geopfert und das Eucharistie-Opfer dadurch vorbedeutet

habe; so Klemens Alex. [1]), Euseb [2]), Chrysostomus [3]), Cyprian [4]), Ambrosius [5]), Hieronymus [6]), Augustin [7]). Der Meßkanon führt gleichfalls das Opfer Melch. in Beziehung auf Christi Opfer an, und das Concil zu Trient sagt, daß Christus dadurch als Priester nach der Ordnung Melchisedeks sich darstellte „daß er seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brod und Wein darbrachte".

Als levitisch liturgisches Bild des Eucharistie-Opfers kann das Osterlamm nach folgenden Puncten betrachtet werden:

1) Mit dem Blute des geschlachteten Lammes wurden die Thür-Pfosten der in Aegypten wohnenden Israeliten besprengt, bei welchen dann das Verderben vorüber ging.

2) Zum ewigen Andenken dieses schonend vorüber gegangenen Verderbens und der darauf erfolgten Befreiung aus der aegyptischen Sclaverei sollte jährlich ein Lamm geschlachtet, und dasselbe zugleich verzehrt werden.

Da nun

1) mit dem Blute des aufgeschlachteten Christus die ganze Menschheit besprengt, und dem ewigen Verderben entrissen ward,

2) zum ewigen Andenken dieses heilbringenden Todes Christus fortwährend geopfert, und dessen aufgeschlachteter Leib und vergossenes Blut von den Seinigen als Speis und Trank genossen werden soll, so ist in der Passafeier ein Typus des Opfers Christi wohl anzunehmen. Auch die Apostel fanden Aehnlichkeit zwischen dem geopferten Christus und einem Opferlamme oder auch dem Passa selbst, und stellten jenen unter solchen Bildern dar: „Wisset, daß ihr nicht durch vergängliche Dinge — losgekauft seyd —, sondern durch das kostbare Blut Christi, als eines fehlerlosen und unbefleckten Lammes". I. Petr. I. 19. Nach II. Mos. XII. 5. muß das Passalamm ohne Fehler seyn. — „Zu Jesus kommend, da sie sahen, daß er schon gestorben sey, brachen sie seine Beine nicht — dieß geschah, damit die Schrift erfüllt würde: sein Bein soll nicht zerbrochen werden". Joh. XIX. 33. 36. Von dem Passalamme heißt es: „Ihr sollt kein Bein an ihm zerbrechen." II. Mos. XII. 46. Es ist wahrscheinlicher, daß Joh. darauf als auf Ps. XXXIV.

---

[1]) Strom. L. IV.
[2]) Demonstr. Evang. L. V.
[3]) Hom. XXXV. in Gen.
[4]) Epist. LXIII. ad Caecil.
[5]) De sacram. L. V. C. 1.
[6]) Epist. ad Marcellam.
[7]) De civ. Dei L. XVI. C. 22.

(Vulg. XXXIII.) 21. angespielt hat, wo obige Worte nur im bildlichen Sinne vorkommen. — „Auch unser Osterlamm ist geschlachtet: Christus." I. Kor. V. 7. Die Väter und das Concil von Trient haben ähnliche Vorstellungen (S. 241).

Andere hieher gehörige Cult-Verordnungen sind: „Dieß sollst du opfern auf dem Altare: jährige Lämmer zwei des Tags beständig. Ein Lamm sollst du darbringen gegen Abend, und ein Zehntheil Mehl, übergossen mit dem Viertheil eines Hin ausgestoßenen Oels, und Trankopfer das Viertheil eines Hin Weins für das eine Lamm; und das andere Lamm sollst du darbringen gegen Abend; das Speis- und Trankopfer wie Morgens sollst du dazu thun, zum angenehmen Geruche ein Opfer Jehovas. Es sey beständiges Brandopfer". II. Mos. XXIX. 38—42. Ferner: „Nimm Weißmehl und backe daraus zwölf Kuchen — und lege sie in zwei Reihen, je sechs auf eine Reihe, auf den Tisch von feinem Golde vor Jehova, und thue auf jede Reihe reinen Weihrauch, und es ist das Brod zum Zeichen des Opfers für Jehova. An jedem Sabbat soll er es zurichten vor Jehova allzeit; für die Söhne Israels ein ewiger Bund; und es sey Aaron und seinen Söhnen; und sie sollen es essen am heiligen Orte, denn es ist ein sehr Heiliges vom Opfer Jehovas, eine ewige Satzung." III. Mos. XXIV. 5—10. Endlich können überhaupt die Opfer des A. B. als Vorbilder des Opfers im N. B. angesehen werden, wie solches von den Vätern und auch vom Concil zu Trient (oben S. 241) geschehen ist.

Das prophetische Bild liefert Malachias I. 10. 11.

„Daß doch wer unter euch die (Tempel-) Thüren schlösse!
Und ihr nicht feuertet auf meinem Altar umsonst!
Nicht habe ich Wohlgefallen an euch, spricht Jehova der Heerschaaren,
Und Opfer nicht genehmige ich von euren Händen.
Denn vom Sonnenaufgang bis zum Untergang ist groß mein Name
unter den Völkern,
Und an jedem Orte wird Rauchwerk dargebracht *) meinem Namen
und reines Opfer.
Denn groß ist mein Name unter den Völkern, spricht Jehova der
Heerschaaren".

Dieß ist ein Stück von der Strafpredigt, welche an die Priester wegen Darbringung schlechter Opfer I. 6 — II. 9. gehalten wird. Nun ist darin beachtungswerth

1) der Ausdruck מִנְחָה : Opfer, nach dem mosaischen Opfer-

*) Vulg. »sacrificatur.«

ritual nur ein unblutiges Speiß- und Trankopfer bedeutend III. Mos. II. 1. 4. 5. 6. VI. 7. VII. 9. XIV. 10. XXIII. 16., und noch an mehreren Orten.

2) Das dabei stehende Prädicat טְהוֹרָה : rein, ausgesprochen als etwas objectiv und allgemein Bestehendes.

3) Die Darbringung dieses Opfers bei den Völkern an allen Orten.

Diese Puncte sind buchstäblich auf das Eucharistie-Opfer anwendbar, und durch den prophetischen Geist absichtlich so ausgedrückt, wenn sie gleichwohl den damaligen Juden zur Verbesserung ihres herabgewürdigten Gottesdienstes hingestellt wurden. An geistige Opfer läßt weder der Zusammenhang, noch der Ausdruck denken; die Schrift ist auch immer gewohnt, solche durch einen Beisatz kenntlich zu machen, indem sie von Opfern des Rufens, des Lobes, der Gerechtigkeit spricht. Die Väter Justin [1]), Irenäus [2]), Chrysostomus [3]), Cyprian [4]), Augustin [5]) finden hier gleichfalls eine Prophezie des Eucharistie-Opfers. Endlich erklärt das Concil von Trient, daß der Herr durch Malachias das Meßopfer vorhergesagt hat (S. 241) *).

Bilder der Eucharistie in der religiösen Mythenwelt der Alten.

Justin berichtet über einen ähnlichen Ritus in den Mysterien des Mithras: »Apostoli in commentariis suis, quae vocantur Evangelia, ita sibi mandasse Jesum tradiderunt, eum scilicet accepto pane, cum gratias egisset, dixisse: Hoc facite in meam commemorationem, hoc est corpus meum; et poculo similiter accepto actisque gratiis dixisse: Hic est sanguis meus; ipsisque solis tradidisse. Atque id quidem et in Mithrae mysteriis ut fieret, pravi daemones imitati docuerunt; nam panem et poculum aquae in ejus, qui initiatur, mysteriis quibusdam verbis

[1]) Dial. cum Tryph.
[2]) Cont. haer. L. IV. C. 32.
[3]) Comment. in Ps. XCV.
[4]) Testim. cont. Jud. L. I. C. 16.
[5]) L. XVIII. de civ. Dei. C. 35.

*) Vergl. Hasenkamp: Die Wahrheit zur Gottseligkeit. Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften. Bremen, Heyse, 1827. I. H., wo ein Freund der Wahrheit dem Opfer Christi und denen im A. B. ein anticonfessionelles freimüthiges Wort spricht.

additis apponi aut scitis aut discere potestis« [1]). Eben so Tertullian. Sieh oben S. 168. Rhode schreibt über diesen Parsen-Gebrauch: „Die dritte feierliche religiöse Handlung ist die merkwürdige Daruns-Feier, d. i. die Feier des gesegneten Brods und des gesegneten Kelchs zum Andenken und zur Ehre Homs, des Stifters der Ormuzdreligion, und zur Ehre Dahmans (des personificirten Segens, der durch diese Religion dem Menschen wird). In und unter Izeschne werden einige kleine ungesäuerte Brode (die jetzigen Parsen bereiten sie von der Größe und Dicke eines Thalers) feierlich gesegnet, und von dem Priester unter Gebet genossen. Dann trinkt er, wie bei jedem feierlichen Gebet, etwas geweihten und gesegneten Homsaft aus dem heiligen Kelch (Howan). Um diese Gedächtnißfeier ganz zu verstehn, erinnere man sich der symbolisch-religiösen Sprache der Zendbücher, die wir schon in der ersten Abtheilung, bei der Untersuchung über Hom, erklärt haben. In dieser Sprache ist Hom der Prophet, und Hom die Pflanze, völlig eins; und der Saft des Hombaums ist daher eins mit dem Blute des Propheten. Die Aehnlichkeit dieser Feier, auf deren Begehung die Zendschriften einen so großen Werth legen, mit dem Abendmal der Christen, ist so auffallend, daß Justin der Märtyrer behauptet: in den Mithrasmysterien, in welchen diese Daruns-Feier gehalten wurde, werde das heilige Abendmal gefeiert, und die bösen Dämonen hätten dadurch der heiligen Handlung spotten wollen. Selbst Zoroaster legt Hom (dem Propheten) in Bezug auf diese Feier die Worte in den Mund: „Wer mich isset, „indem er mit Inbrunst zu mir ruft, und demüthiges Gebet mir „opfert, der nimmt von mir die Güter in der Welt" [2]).

Von den Chinesen bemerkt Windischmann: „Bei dem großen symbolischen Opfer des Kaisers, in welchem er das ganze Volk einschloß, bediente man sich entweder reiner Opferthiere, besonders des Stiers, oder unter Ceremonien, die noch nicht bekannt genug sind, auch des Brods und des Weins" [3]).

Bei andern Völkern kann hieher ihre Opfer-Feier und der Genuß der Opferspeisen gerechnet werden.

---

[1]) Apol. I. C. 66.

[2]) Die hl. Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer —. Frankf. Hermann. 1820.

[3]) Die Phil. im Fortg. der Weltgesch. Erster. Theil.

Mehrere Bilder von der Eucharistie aus dem Mythus und Rituale der Heiden stellt der Capuciner Bolducci[1]) auf.

Practisches Moment dieser Lehre.

Der lebendige Glaube an die fortdauernde Opferung Jesu Christi für das Heil der Welt und an den wahrhaftigen Genuß seines Leibes und Blutes muß stimmen

1) zum festesten Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit wegen Erlangung der Versöhnungsgnade,

2) zur kräftigen Verabscheuung der Sünde,

3) zu großmüthigen Opfern um Gottes und des Nächsten willen,

4) zur tiefsten Ehrfurcht beim Gottesdienste,

5) zur unausgesetzten Selbst-Reinigung und Selbst-Veredlung zur Aufnahme und Beherbergung des Heiligsten,

6) zur innigsten Bruderliebe und Einigkeit *).

Hätte das Christenthum weiter gar Nichts als die Feier dieses Geheimnisses, dasselbe allein wäre schon geeignet, die edelste Menschheit heranzubilden.

Heilige Kranken-Salbung.

Schmerzen, Krankheiten und Tod kann die Vernunft mit dem Ideale, das sie sich vom Menschen schaffet, nicht vereinbaren; jenes gottähnliche Wesen, wozu sie den irdischen Waller emporheben möchte, soll der Gewalt der Natur nicht unterworfen, soll frei von ihr, ja über sie, somit auch über jeden Unfall erhaben seyn. Schmerzen, Krankheiten und Tod sollen in einem Himmelreiche nicht bestehen, sollen wenigstens für dessen Bürger ihre Gewaltsamkeit mildern, ihre Schrecken ablegen; und auch dafür sorgte Christus bei Errichtung seines Himmelreichs auf Erden, indem er ein eigenes Stärkungs-Mittel den Seinigen besonders in dem Augenblicke zukommen ließ, wo sich Krankheiten ihrer bemächtigen, und die Natur mit ihrer Zerstörungskraft sie zu überwältigen droht, nemlich die hl. Kranken-Salbung.

[1]) De Oggio christiano.

*) Vergl. Gehrig: die Feier des Opfers Jesu am Kreuze, oder die hl. Messe der kath. Kirche. In einem Curse Fastenpredigten. Würzb. Etlinger. 1827.

Erwähnung derselben von dem Apostel Jakobus.

Dieser schreibt: „Ist Jemand krank unter euch, der rufe die Priester der Kirche, und sie sollen beten über ihn, salbend ihn mit Oel in dem Namen des Herrn; und das Gebet des Glaubens wird helfen dem Kranken, und ihn aufrichten der Herr, und hat er etwa Sünden begangen, wird es ihm nachgelassen werden." Jak. V. 14. 15. Hier ist von einer an den Kranken vorzunehmenden religiösen Salbung und von daher zu erwartenden wohlthätigen Wirkungen, somit gleichfalls von einem Heilsmittel die Rede, welches nun wie die übrigen dargelegt werden soll.

Wesen der Krankensalbung.

Das Wesen dieses Heilsmittels besteht in einem Gebet um das Wohl des Kranken, und in einer Salbung desselben mit Oel.

Die Textworte sagen ausdrücklich: „sie sollen beten über ihn — das Gebet des Glaubens —". Der Inhalt des Gebets läßt sich aus der verheißenen Wirkung abnehmen, und umfaßt somit die körperliche und geistige Heilung des Kranken; weil es sich auf Christi Glaubensreligion gründet, heißt es Gebet des Glaubens.

Auch die Salbung ist genannt; sie soll geschehen mit Oel: ελαιον, welches ohne nähere Bestimmung das im gemeinen Leben gebräuchliche Oliven-Oel bedeutet, dessen man sich zum Brennen in Lampen Matth. XXV. 3. 4. 8., zur Linderung des Schmerzes bei Verwundungen und zur Heilung Luk. X. 34. Mark. VI. 13. diente. Noch wird die kostbare, duftende Salbe, womit die Morgenländer die Haare bestrichen, ελαιον genannt Luk. VII. 46.

Wo nun die Salbung vorzunehmen sey, sagt zwar Jakobus nicht; allein da er sich rücksichtlich der Krankheit ganz allgemein ausdrückt, daher mit dieser die Salbung in kein natürlich-medicinisches Causalverhältniß setzet, so möchte er für immer die vorzüglichsten Organe des Menschen als Berührungspuncte mit dem Oele stillschweigend angegeben haben.

Die Väter sprechen wohl von der Krankensalbung mit Gebet als einem besonderen Heilsmittel; sie beschreiben jedoch den Act nicht genauer, sondern drücken sich darüber meistentheils mit den Worten des Apostels aus.

Die für die morgenländischen Gemeinden mit dem Ansehen des Concils zu Nizäa bestehenden Arabischen Kanons bestimmen zur Aufnahme gewisser Sünder in die Gemeinschaft eine Oelweihe, welche ge-

schehen soll, wie die des Kranken-Oels: »Debet sacerdos benedicere aquam et oleum, non sicut benedicitur in baptismo, nec ut benedicitur chrisma, sed ut oleum infirmorum«[1]). Dann heißt es auf dem Concilium Lugdun. II. a. 1274. »Tenet et docet s. Romana ecclesia, septem esse ecclesiastica sacramenta. — Aliud est extrema unctio (το εσχατον χρισμα), quae secundum doctrinam beati Jacobi infirmantibus (τοις ασθενεσιν) adhibetur«[2]). Ferner auf dem Concilium Trident. »Instituta est s. unctio infirmorum tanquam vere et proprie sacramentum N. T., a Christo Domino nostro apud Marcum quidem insinuatum, per Jacobum autem Apostolum ac Domini fratrem fidelibus commendatum ac promulgatum: Infirmatur, inquit, quis —. Quibus verbis, ut ex Apostolica traditione per manus accepta ecclesia didicit, docet materiam, formam, proprium ministrum et effectum hujus salutaris sacramenti. Intellexit enim ecclesia, materiam esse oleum ab episcopo benedictum, nam unctio aptissime Spiritus s. gratiam, qua invisibiliter anima aegrotantis inungitur, repraesentat; formam deinde esse illa verba: per istam unctionem —«[3]). Das Concil hält sich hier an jene Vorschrift, welche die Sinnenorgane in Kreuzform salben und hiebei sprechen läßt: »Per istam s. unctionem, et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum, auditum, odoratum, gustum et locutionem, tactum, gressum, lumborum delectationem deliquisti«. Hiemit hat es Materie und Form der Krankensalbung, bei der so großen Verschiedenheit alter Ritualien *) in diesen Puncten, auf immer festgesetzt.

Wirkungen der Krankensalbung

sind

1) jezuweilen Hebung oder Milderung der leiblichen Krankheiten und Leiden,

2) Vergebung der Sünden,

welche beide auch die Aufrichtung des Geistes zur Folge haben.

Der Text sagt: „das Gebet des Glaubens wird helfen dem

---

[1]) Canon Arab. LXIX.

[2]) Michael. Palaeol. Imp. Literae.

[3]) Sess. XIV. C. 1. de extr. unct. Vergl. Can. 1.

*) Die bis zum XII. Jahrh. meistens indicative Formeln, und darunter auch eine zur Hebung der Krankheit haben.

Kranken". σωζειν mit Beziehung auf eine kranke Person hat immer die Bedeutung von Helfen, Gesundmachen: gesund ward (εσωθη) das mit dem Blutflusse behaftete Weib Matth. IX. 21. 22.; Jair bittet für seine sterbende Tochter bei Jesus, daß sie gesund werde (σωθη) und lebe Mark. V. 23.; zu einem Aussätzigen spricht Jesus: „Dein Glaube hat dich gesund gemacht, σεσωκε". Luk. XVII. 19.; von dem kranken Lazarus: „Wenn er schläft, so wird er gerettet werden, σωθησεται". Joh. XI. 12. Jakobus setzt noch bei: „Und es wird ihn aufrichten der Herr". εγειρειν in dieser Verbindung sagt dasselbe wie σωζειν, und drückt eigentlich das Herstellen, das Aufstehenmachen des Kranken aus, in welchem Sinne es gleichfalls im N. B. vorkommt: „Jesus trat hin zu einer Fieberkranken und richtete sie auf, ηγειρεν". Mark. I. 31.; eben so that er einem Dämonischen IX. 26. Da jedoch die Zeiten der Wunder vorüber sind, und das Himmelreich gegenwärtig seine Kraft größtentheils nur auf den Geist äußert, so tritt diese Heilung nur jezuweilen als Wirkung der Krankensalbung ein, wenn sie nemlich dem Kranken zu seinem höheren Wohle beförderlich, oder sonst zur Erreichung gewisser Absichten Gottes nothwendig ist.

Dagegen besteht die Sünden-Vergebung, wie es weiter heißt: „Und hat er etwa Sünden begangen, wird es ihm nachgelassen werden". Da dieser Satz bedingnißweise ausgedrückt, das Krankseyn des Christen aber schon vorausgesetzt ist, so kann man unter Sünden nicht mehr die Krankheit, sondern man muß eigentliche Sünden darunter verstehen, und zwar Sünden überhaupt, ohne Rücksicht auf Natur, Grade und Zusammenhang mit der Krankheit, indem der Apostel ohne alle weitere Bestimmung nur von Sünden schlechthin spricht. Daß er jedoch eher schwere als leichte Sünden im Sinne habe, könnte man daher abnehmen, weil nach Eccl. VII. 21. I. Joh. I. 8. und selbst Jak. III. 2. V. 16. eigentlich Niemand von Sünden frei ist. Die Sünden nun werden ihm erlassen werden, so daß ihn Gott ihretwegen nicht nur nicht mit dem ewigen Tode strafet, sondern daß er ihn auch inwendig reiniget und heiliget und ihn als neues, gerechtfertigtes Geschöpf vor sich hintreten und an dem ewigen Leben Antheil nehmen läßt, welches Alles in dem Begriffe der Sündenvergebung liegt, wie bereits schon bemerkt ward und noch weiters gezeigt werden soll. Dieß wäre also eine Heilung der kranken Seele, besonders für jenen Zustand des Menschen angeordnet, wo er, umrungen von körperlichen Leiden, entweder weniger aufgelegt oder weniger stark ist, sich mit gehöriger Beschaffen-

heit an Gott zu wenden, und die von seiner Seite geforderten Bedingungen der Aussöhnung vollkommen zu erfüllen.

Daß hieraus Trost, Ermuthigung, Aufrichtung des durch leibliche und geistige Uebel niedergeschlagenen Geistes hervorgehen, ist leicht anzunehmen.

Die Väter lehren die nemlichen Wirkungen.

Origenes. »Est adhuc et septima licet dura et laboriosa per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrymis stratum suum, et fiunt ei lacrymae suae panes die ac nocte, et cum non erubescit, sacerdoti domini indicare peccatum suum, et quaerere medicinam, secundum eum, qui ait: Dixi, pronuntiabo adversum me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem cordis mei; in quo impletur et illud, quod Apostolus dicit: siquis autem infirmatur, vocet presbyteros ecclesiae, et imponant ei manus, ungentes eum oleo in nomine D. —« [1]).

Chrysostomus. »Neque enim solum, cum nos regenerant (sacerdotes), sed postea etiam condonandorum nobis peccatorum facultatem obtinent; infirmatur enim aliquis in vobis, advocet presbyteros ecclesiae —« [2]).

Cyrillus Alexandr. »Tu vero, siqua tibi pars corporis dolet, et vere credis haec verba (Dominus Sabaoth) et alias hujusmodi appellationes, quas Deo divina scriptura tribuit, vim habere pellendi malum illud, pro te ipso preces fundens, haec verba pronuncia; sic enim rectius, quam illi (incantatores) facies, neque impuris spiritibus, sed Deo gloriam tribues; commemorabo etiam divinitus inspiratam scripturam, quae ait: Infirmatur quis in vobis, adducat presbyteros ecclesiae —« [3]).

Victor Antiochenus. † 441. »Infirmatur quis —. Oleum inter alia et laborum molestias mitigat, et lumen fovet, et hilaritatem conciliat; oleum igitur, quod in s. unctione adhibetur, et Dei misericordiam, et morbi sanationem, et cordis illuminationem denotat. Dici tamen potest, orationem haec omnia efficere, oleum autem eorum omnium, quae fiunt, externum tantum symbolum esse« [4]).

Cäsarius. »Quoties aliqua infirmitas supervenerit, corpus et sanguinem Christi ille qui aegrotat accipiat, et inde cor-

---

[1]) Hom. II. in Levit.
[2]) L. III. de Sacerd. C. 6.
[3]) L. VI. de orat. in spir. et verit.
[4]) In C. VI. Marci.

pusculum suum ungat, ut illud quod scriptum est impleatur in eo: Infirmatur aliquis —« [1]). »Quantum rectius et salubrius erat, ut ad ecclesiam currerent, corpus et sanguinem Christi acciperent, oleo benedicto se et suos fideliter perungerent, et secundum quod Jacobus Apost. dicit non solum sanitatem corporum, sed etiam remissionem acciperent peccatorum« [2])?

Die Kirche auf dem Trident. Concil sagt: »Res porro et effectus hujus sacramenti illis verbis explicatur: et oratio fidei —. Res etenim haec gratia est Spiritus s., cujus unctio delicta, si quae sint adhuc expianda, ac peccati reliquias *) abstergit, et aegroti animam alleviat et confirmat, magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando, qua infirmus sublevatus et morbi incommoda ac labores levius fert, et tentationibus daemonis, calcaneo insidiantis, facilius resistit, et sanitatem corporis interdum, ubi saluti animae expedierit, consequitur« [3]). Im Kanon bestimmt sie nur: »Siquis dixerit, sacram infirmorum unctionem non conferre gratiam, nec remittere peccata, nec alleviare infirmos, sed jam cessasse, quasi olim tantum fuerit gratia curationum; anath. sit« [4]).

So hätte der Mensch, begriffen im Reiche Gottes, himmlischen Trost und ausserordentliche Hilfe auch in dem Augenblicke, wo er das Furchtbarste, das, was in dem wahren Himmelreiche gar nicht vorhanden seyn kann I. Kor. XV. 26.: den Tod, sich nahen sieht. Wird nun gleichwohl dieser durch die Kranken-Salbung nicht aufgehoben, so verliert er doch durch sie seine Schreckens-Gestalt, daß der Christ mit Ruhe und Ergebenheit ihn erwartet, welches als eine Art Vernichtung desselben angesehen werden kann.

---

[1]) Serm. CCXV. de Temp. in edit. s. Augustini. Append.

[2]) Serm. CCLXXIX.

*) Nach den Theologen vestigia et cicatrices, quae sunt pravae habitudines: pronitas et proclivitas ad malum, ineptitudo, torpor, languor et debilitas ad bonum operandum. Da nun aber diese Narbentilgung durch die Erfahrung nicht bestätigt wird; so sagen einige Theologen, sie geschehe nicht, wenn der Mensch wieder genese, sondern nur in ipso exitu; andere hingegen lassen die Ueberbleibsel der Sünden so schwächen und unterdrücken, daß sie dem Kranken in der Betrachtung jener Dinge, die zu seinem Heile sind, weniger hindern. Diese Wirkung ist in den Kanon zum obigen Capitel nicht aufgenommen.

[3] L. c. C. 2. [4]) Can. 2.

Und dieß ist das Letzte, was Gott in den Bürgern seines Reiches auf Erden wirket. Nachdem er sie durch Taufe, Hände-Auflegung und Abendmahl geweiht, besiegelt und gekräftiget, daher für dieses Leben vollendet hat, erfaßt er sie da, wo der Uebertritt in das andere Leben bevorsteht, durch ein neues Wunder der Gnade, hebt sie gleichsam empor über Krankheit und Tod, streift ab den Welt-Staub, der während ihrer Wanderschaft auf ihre Seele geflogen ist, und stellt sie rein und glänzend an die Pforte des jenseitigen Himmelreichs, damit sie, so wie sie gerufen werden, ungehindert und würdig in dasselbe eintreten und des hinterlegten Erbes theilhaftig werden mögen.

Fortdauer dieser heilsamen Anstalt.

Daß die Krankensalbung keine aus der den ersten Gläubigen inwohnenden Wunderkraft hervorgegangene, daher bloß zeitliche, sondern eine allgemeine, ewig fortwährende Anstalt in der Kirche Christi ist, ergiebt sich

1) aus der eben gemachten Bemerkung ihres wichtigen Zusammenhanges mit dem Wesen eines Himmelreichs.

2) Aus dem ihr von Jakobus beigelegten allgemeinen Charakter, ohne Rücksicht auf gewisse Heilkräfte der zu rufenden Presbyter, oder auf gewisse Krankheiten der zu heilenden Gläubigen.

3) Aus ihren Wirkungen.

4) Aus ihrer allzeitigen Beibehaltung und genauen Beobachtung in der christlichen Kirche.

Einwendungen.

1) „Wie der Zusammenhang der Rede zeigt, so ertheilten die Apostel den Gläubigen guten Rath, wie sie sich in Leiden und Freuden, auch in dem Zustande der Krankheit als Christen verhalten sollten: „Ist Jemand traurig, so bete er; geht es ihm wohl so mag er singen". (Vs. 13.) Es wird hier kein Befehl von Christus gegeben, daß man in dem Zustande des Wohlergehens singen soll. Auf dieselbe Art gab Jakob den Kranken den guten Rath, die Aeltesten der Gemeinden zu sich zu berufen, damit die Salbung mit Oel vorgenommen und ein gläubiges Gebet zu Gott verrichtet würde. Zur Erhöhung des Trostes fügt er hinzu: „Wenn ihr einander eure Fehler bekennt und für einander betet, so wird Gott Linderung verschaffen und die Sünden erlassen". Jakob sagt aber

kein Wort, daß er bei diesem Rathe einen Befehl von Christus, die göttliche Einsetzung eines Sacraments bekannt mache" [1]).

Antw. Die Wichtigkeit dieser Verhaltungsregeln ist zu bemessen nach den Lebensumständen, wofür, nach den Zwecken, wozu, nach den Wirkungen, unter deren Versicherung, und nach der Empfehlungsweise, womit sie gegeben sind. Hienach ist es etwas ganz anderes, wenn Jakobus den Traurigen Gebet, den Fröhlichen Gesang anempfiehlt, und wenn er hinsichtlich der Kranken auf obige Weise schreibt. Hier ist schon von einem bedenklichen Zustande des Leibes die Rede, nemlich von dem Hingestreckt seyn auf das Krankenlager, ferner von einem noch bedenklicheren der Seele: dem Verstricktseyn in den Sünden-Banden; gegen dieselben werden eigene Mittel nahmhaft gemacht, und ihrer Anwendung die herrlichsten Wirkungen zugesichert; dieß Alles geschieht in einem sehr bestimmten und feierlichen Tone und wird nicht als Privatsache, sondern als Sache der Kirche hingestellt, so daß eine objective zum Reiche Gottes gehörige Anstalt anzunehmen ist, an welche Jakobus die Gläubigen zu ihrem Besten hingewiesen hat. Die genaue Angabe dieses Heilsmittels, die sichere Verheißung seiner Früchte und die allgemeine Anmahnung zu seinem Gebrauche ist genug, um hieraus eine Anordnung Christi zu erkennen, und es bedurfte deßhalb keiner ausdrücklichen Erklärung des Apostels. Was derselbe zur Erhöhung des Trostes beigefügt haben soll, findet sich solchergestalt im Briefe nicht vor und ist somit erlogen.

2) Da Jakobus die Heilung des Kranken als die erste und vorzüglichste Wirkung der Salbung aufführt: so ist sie den, nur den ersten Zeit des Christenthums angehörigen, Wundern beizuzählen, und nicht als andauernde Gnade aufzustellen, welches noch mehr aus Mark. VI. 13. folget, woraus das Tridentiner Concil dieß Sacrament zu erweisen sucht.

Antw. Es mag allerdings seyn, daß zu Anfang des Christenthums die Krankensalbung häufiger mit Hebung der leiblichen Uebel verbunden war, weil der Glaube auch noch durch Zeichen gefördert werden sollte; allein daraus folgt nicht, daß die Heilung der Kranken von den Wundergaben kam, denn sonst hätte Jakobus niemals so allgemein und zuversichtlich sich aussprechen können; daher wird selbst diese Wirkung nicht bloß auf die apostolischen Zeiten eingeschränkt, sondern auch jetzt noch, wenn gleichwohl nur

[1]) Eisenschmid.

bedingnißweise, daher auch nur je zuweilen erwartet. Bei Mark. VI. 13. aber ist nach dem Trid. die Krankensalbung nur insinuirt, angedeutet, vorgebildet, keineswegs schon in der Wirklichkeit gegeben.

3) So kann diese Kranken-Salbung wenigstens als ärztliche Behandlung angesehen werden. Von jeher und bei allen Völkern waren die Priester Gottes zugleich die Priester der Gesundheit. Die mosaischen Priester hatten nebst dem hl. Dienste auch noch die medicinische Polizei zu handhaben III. Mos. XIII. Auch die Priester des N. B. hielten sich verpflichtet, wo und wie sie konnten, der leidenden Menschheit zu helfen. Nun hat das Oel in manchen Zufällen eine lindernde und heilende Kraft: der Samariter im Evangelium gießt Oel in die Wunden des unter die Räuber gefallenen Wanderers, welches als eine Handlung der Liebe angerühmt wird Luk. X. 34.; von den Aposteln wird erzählet: „Sie trieben viele Dämonen aus, und salbten mit Oel viele Kranke und heilten (sie)" Mark. VI. 13. Da hier die Dämonischen von den Kranken unterschieden, und auch diese nicht im allgemeinen genannt, sondern durch den Beisatz „viele" als specifisch Kranke zu verstehen gegeben sind, so sieht man hieraus, daß die Apostel das Oel wirklich als Medicament angewandt haben. Auch jetzt noch werden Oele oder Präparate daraus bei verschiedenen, vorzüglich äußeren und Gliederkrankheiten gebraucht. Das Bestreichen mit Olivenöl ist bei dem vor einigen Jahren in Deutschland geherrscht habenden Nervenfieber als Präservativ anempfohlen worden. — Demnach schreibt der Apostel bloß von einer äußeren Krankenhilfe, keineswegs von einer höheren Religionsanstalt *).

Antw. Dagegen stehen die zum Theile schon gemachten Bemerkungen:

a) Nach dem Unbestimmten: „Ist Jemand krank" soll Jeder Kranke ohne Unterschied die Salbung empfangen. Nun aber ist das Oel nichts weniger als ein Universalmedicament und leidet besonders bei inneren Krankheiten, die man sich doch unter ασθενειν vorzüglich zu denken hat, und am häufigsten sind, nur selten eine Anwendung.

b) Jakobus scheint bei den Priestern gar keine ärztlichen Kenntnisse vorauszusetzen, indem er eben so allgemein schreibt: der Kranke lasse rufen die Priester der Kirche, und diese sollen ihn salben.

---

*) Vergl. Epistola Jacobi commentario copiosissimo — explanata a *Schulthessio* —. Turici 1824.

Hätte er das Oel als Heilmittel angesehen, so würde er bei der zu rufenden Person einen größeren Werth auf ihre Wissenschaft in der Arzneikunde als auf ihr Vorsteher-Amt in der Kirche gelegt, daher weit schicklicher geschrieben haben: Man rufe einen erfahrnen Mann oder Arzt aus der Gemeinde, und dieser soll unter einem vertrauensvollen Gebete Oel-Einreibungen vornehmen da, wo sie heilsam sind.

c) Nicht dem Oele als solchem, sondern dem religiösen Gebrauche desselben und dem Gebete des Glaubens schreibt der Apostel die Herstellung des Kranken zu.

d) Wie konnte er zugleich auch von Sünden-Vergebung sprechen, wenn er eine bloß ärztliche Behandlung der Kranken anrühmte?

e) Würden dann die Nachfolger der Apostel, durch die lebendige Ueberlieferung über die Natur der Krankensalbung unterrichtet, dieselbe als eine Sache der Religion heilig gehalten und zu den Heils-Anstalten des Christenthums gezählt haben?

Das bei der Krankensalbung vorgeschriebene Oel und die Anwendung desselben hat daher zu dem inneren Werthe der Handlung ein bloß positives übernatürliches Verhältniß, wobei es jedoch die Heilung des durch die Sünde zerschlagenen und verwundeten Herzens, die Rüstung und Kräftigung des Geistes zum Todeskampfe vermöge seiner Natur und Heilkraft vortrefflich abzeichnet.

4) Die andere Wirkung: die Sünden-Vergebung, ist nur so nebenbei und hypothetisch bemerkt.

Antw. Hypothetisch in Beziehung auf etwa vorhandene Sünden; da aber solche als immer vorhanden angenommen werden können, wie auch selbst das *και* von einigen als affirmirend nach Jak. I. 5. II. Thess. I. 6. gedeutet werden will; so ist eben diese Wirkung als die allgemeinste und wichtigste anzuerkennen.

5) Diese Wirkung wird dem wechselseitigen demüthigen Sünden-Bekenntnisse zugeschrieben; denn es heißt sogleich darauf: „Bekennet einander die Vergehungen, und betet für einander, damit ihr geheilt werdet; viel vermag das kräftige Gebet des Gerechten" Vs. 16. Die Vulg. verbindet noch diesen Vs. mit den vorausgegangenen durch »ergo«.

Antw. Da Jakobus von der Salbung und dem Gebete die Heilung und Sündenvergebung als Wirkungen schon angegeben, somit diesen Punct beendigt hat, so kann das Folgende, wo wieder von Sünden, Gebet und Heilung die Rede ist, keine Beziehung mehr darauf haben, sondern muß eine neue Vorschrift enthalten;

weßhalb auch die Verbindungspartikel der Vulg. keine Beachtung verdient, wenn man nicht Vs. 16. mit Hinsicht auf Vs. 9. würdigen will.

6) „Die Väter hatten sehr oft Gelegenheit, von der letzten Oelung zu sprechen, und doch finden wir niemals eine Spur von diesem Sacramente" [1]).

Antw. Diese Einwendung documentirt eine große Ignoranz in der Patristik, und wir haben sie nur deßwegen mit ausgehoben, um den katholischen Lesern ein Beispiel von der Erudition solcher Menschen schauen zu lassen, welche ihre Lehre kritisiren wollen.

Die zur Ertheilung der Kranken-Salbung fähige Person.

Die Priester der Kirche haben die Gewalt, diese Salbung vorzunehmen.

Der Text hat πρεσβυτερους της εκκλησιας«; sowohl der Beisatz τ. εκκλ., als auch das B. I. S. 160 über die Personen des kirchlichen Vorsteheramtes Gesagte läßt hier nicht die Greise der Gemeinde, sondern die eigends bestellten Priester und Bischöfe annehmen.

Ob gerade mehrere derselben die Salbung verrichten sollen, sagt die vielfache Zahl nicht, welche auch bloße Redensart ähnlich jenem: die Aerzte rufen lassen, seine Sünden den Priestern bekennen, seyn kann. Die nothwendige Mehrzahl von kirchlichen Vorstehern würde diese Handlung an vielen Orten unmöglich machen, und vielleicht auch schon zu Jakobus Zeiten unmöglich gemacht haben.

Die Tradition nennt gleichfalls die Priester; sieh oben Origenes und Chrysostomus. P. Innocenz schreibt: »Non est dubium de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere (Jac. V. 14. 15.), qui s. oleo chrismatis perungi possunt, quo ab episcopo confecto non solum sacerdotibus, sed omnibus uti christianis licet in sua aut suorum necessitate inungendo. Caeterum illud superfluum videmus adjectum, ut de episcopo ambigatur, quod presbyteris licere non dubium est. Nam idcirco de presbyteris dictum est, quia episcopi occupationibus aliis impediti ad omnes languidos ire non possunt. Caeterum si episcopus aut potest aut dignum ducit aliquem a se visitandum,

[1]) Eisenschmid.

et benedicere et tangere chrismate sine cunctatione potest, cujus est, et ipsum chrisma conficere« [1]). Hier und oben bei Cäsarius scheint die Verrichtung der Salbung auch den Laien anheim gegeben zu seyn; allein inungendo bei Innocenz ist nach dem ganzen Zusammenhange in passiver Bedeutung zu nehmen, und ungat bei Cäsarius ist durch das Folgende infirmatur als: sich salben lassen, erklärt, welcher Sinn daher auch dem perungerent in der zweiten Stelle untergelegt werden muß.

Die Kirche auf dem Concil zu Trient sagt: »Ostenditur illis, proprios hujus sacramenti ministros esse ecclesiae presbyteros, quo nomine eo loco non aetate seniores aut primores in populo intelligendi veniunt, sed aut episcopi aut sacerdotes ab ipsis rite ordinati per impositionem manuum presbyteri« [2]).

Die zu Erhaltung dieser Salbung fähige Person und ihre Zubereitung.

Nur der Kranke Christ kann diese Salbung empfangen.

Die Schrift sagt: „Ist jemand krank ασθενει τις.« Ασθενειν: kraftlos, schwach, krank seyn, wird von der Krankheit gebraucht, an welcher Lazarus gestorben war Joh. XI. 1. Es kommt in Verbindung mit Besuchen und Pflegen (επισκεπτειν Matth. XXV. 36.) und mit Gesundmachen (θεραπευειν X. 8.) vor. Kranke (ασθενουντες) werden auf die Straßen gesetzt, wo Jesus vorübergeht Mark. VI. 56. Man hat sich demnach unter ασθενειν ein Krankseyn im engeren Sinne, welches gewöhnlich mit einem Darniederliegen auf dem Bette verbunden ist, und keine bloß körperliche Gebrechen zu denken, wie es selbst Jakobus dadurch andeutet, daß er sagt: ein Solcher „rufe herbei: προσκαλεσασθω«, weil ihn nemlich die Krankheit auf dem Lager, oder wenigstens im Gemache zurückhält. Es wechselt mit καμνειν, welches müde und kraftlos und daher auch krank seyn bedeutet, in welchem Sinne es bei Profanscribenten öfters vorkommt. Welchen Grad aber die Krankheit erreicht haben müsse, ist weder aus den Worten noch aus dem Contexte abzunehmen; soviel aber dürfte behauptet werden, daß Jokobus weder ein leichtes Uebelbefinden noch ein halbes Tod-

[1]) Epist. ad Decent. C. 8. [2]) L. c. C. 3. Vergl. Can. 4.

seyn gemeint hat; denn im ersten Falle entspricht die Krankheit der Wichtigkeit der Handlung nicht, im zweiten ist der Kranke zu wenig bei Besinnung, und in gehöriger Verfassung, welche der Apostel gewiß nicht gerne vermißt, um so mehr, wenn man wörtlich nimmt, was er schreibt: „der Kranke rufe zu sich —", wo er im Kranken freien Entschluß und gläubiges Vertrauen voraussetzet. Demnach wäre eine Krankheit zu verstehen, die von einem ernsthaften und bedenklichen Charakter, und mit der Gefahr des Todes verbunden ist. Doch muß auch hier die Noth eine Ausnahme machen, und man dürfte einen, der durch einen plötzlichen Unglücksfall getroffen in dem Zustande der Betäubung und Bewußtlosigkeit daliegt, und alle Augenblicke sein Hinscheiden befürchten läßt, dieses Heilsmittel nicht vorenthalten, weil man voraussetzen kann, daß er den Wunsch gehabt hat, desselben unter solchen Umständen theilhaftig zu werden. Auch sehr alte Personen können diese Salbung erhalten, weil sie zu den wahrhaft Schwachen gehören, und dem Grabe am nächsten stehen. Kranken Kindern, welche noch nicht zum Gebrauche ihres Verstandes gelangt sind, könnte man sie nur dann verweigern, wenn man entweder von ihnen, gestützt auf den Ausdruck des Apostels: „der Kranke rufe —", eine deutliche Erkenntniß des Gegenstandes, Vertrauen — fordern, oder wenn man die Wirkung der Kranken-Salbung einzig und allein in die Vergebung der Sünden setzen wollte, welcher Kinder noch nicht fähig sind. Hiebei wäre jedoch zu bedenken:

1) das allgemeine „Jemand, τις« des Textes schließt die Kinder nicht aus, sondern vielmehr ein, und das: „der Kranke rufe —" ist wohl nicht ganz wörtlich zu nehmen, da in vielen Fällen der Kranke dieß zu thun nicht im Stande ist.

2) Sind gleichwohl Kinder keiner Sünde fähig, so kann man ihnen doch nicht die Fähigkeit zu einer körperlichen Erhaltung und inneren Salbung durch das Gebet und durch den Herrn absprechen.

3) Jakobus hat bei der Kranken-Salbung zunächst einen Christen im Auge, der ohne Sünde ist; denn von der wirklich geschehenen Versündigung spricht er nur bedingnißweise. In dieser Hinsicht stünde also unschuldigen Kindern wegen Empfang derselben nichts entgegen.

4) Christus legte Kindern die Hände auf und betete über sie Mark. X. 16. Sollte nicht auch das mit der vorgeschriebenen Salbung verbundene Gebet für sie, wenn sie krank sind, verrichtet werden dürfen? Christus segnete die Kinder, d. h. er wünschte

ihnen Gutes: was ist das Gebet bei der Kranken-Salbung anders als ein Wunsch, daß es ihnen wohl gehen möge?

Die Tradition spricht nur im allgemeinen von Kranken. Cyrillus Alex. »Siqua tibi pars corporis dolet«. P. Innocenz: »Fidelibus aegrotantibus — languidos«. Cäsarius: »Quoties aliqua infirmitas supervenerit«.

Bestimmter die Kirche auf dem Concil zu Trient: »Declaratur etiam, esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur, unde et sacramentum exeuntium nuncupatur« [1]).

Durch die von ihr vorgezeichnete, einzig auf Erlangung der Sünden-Vergebung eingerichtete, Form hat sie die des Bösen noch unfähigen Kinder vom Empfange der Kranken-Salbung ausgeschlossen.

Die Zubereitung des Kranken begreift in sich vorzüglich

1) Glauben und Vertrauen, wie aus Jakobus Worten zu entnehmen.

2) Reusinn über etwa vorhandene Sünden.

3) Befeiung von den bewußten Sünden durch den Gebrauch der in der Kirche vorhandenen Sünden-Vergebungsanstalt, weil der Apostel durch das κἂν eigentlich einen sündenlosen Zustand voraussetzt. Daher schreibt auch P. Innocenz: »Poenitentibus istud chrisma infundi non potest, quia genus est sacramenti; nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi« [2])?

Wiederholung der Krankensalbung.

Diese Salbung kann einer und derselben Person so oft ertheilt werden, als sie von einer schweren Krankheit befallen wird, ja als in der nemlichen Krankheit nach gewissen Zwischenperioden lebensgefährliche Zustände eintreten, denn

der Text läßt jede gefährliche Krankheit verstehen, so wie auch in jeder solcher die verheißenen Wirkungen erwünschlich sind; ist aber einmal in einer Krankheit die hl. Salbung ertheilt, so darf man annehmen, daß auch Alles Ersprießliche für diesen Zustand

---

[1]) Loco cit. [2]) Epist. ad Dec. C. 8.

gewirkt worden ist, weßwegen ohne Veränderung oder Wiederkehr desselben das Heils-Mittel nicht wiederholt werden darf.

Von den angeführten Vätern sagt Cäsarius: »Quoties aliqua infirmitas supervenerit«.

Die Kirche auf dem Concil zu Trient: »Quodsi infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum hujus sacramenti subsidio juvari poterunt, cum in aliud simile vitae discrimen inciderint« [1]).

Nothwendigkeit dieses Heilsmittels.

Die Kranken-Salbung ist wohl zum Empfange ihrer specifischen Wirkungen, keineswegs aber zur Erlangung des ewigen Lebens nothwendig, denn

Jakobus sagt nichts von letzterem, und hinsichtlich der anderen Gnaden scheint er nicht sowohl einen Befehl, als vielmehr eine bloße Ermahnung zu geben.

Die Väter eben so, wie Cyrillus Alex. durch »commemorabo«, Cäsarius durch »rectius et salubrius erat«.

Die Kirche lehrt, daß dieß Sacrament durch Jakobus nur »commendatum ac promulgatum« sey, wonach dann zu erklären ist ihr »quod attinet ad praescriptionem eorum, qui et suscipere et ministrare hoc sacramentum debent«, ferner »nulla ratione audiendi sunt, qui — docent, hanc unctionem — nec mandatum Dei — habentem«. Ihren Sinn hiebei giebt sie durch das Folgende deutlich an: »Nec vero tanti sacramenti contemptus absque ingenti scelere et ipsius Spiritus s. injuria esse posset« [2]).

Ursprung der Kranken-Salbung.

Die dargelegten Wirkungen der Kranken-Salbung und ihre schöne Verflechtung in das Wesen des Himmelreichs führen ihren Ursprung auf Christus zurück. Nur er hatte die Herrschaft über Krankheit und Tod, nur Er die Macht der Sünden-Vergebung, die er auch Andern mittheilte. Kranke heilen, Sünder mit Gott aussöhnen, Geistesgebeugte aufrichten war sein hohes Streben auf Erden: und so wollte er, gleichwohl sichtbarlich entrücket dem Schauplatze des leiblichen und geistigen Elendes, auch ewig unsichtbar für

[1]) L. c. C. 3. [2]) L. c. C. 3.

die Seinigen wirksam, wollte ewig Arzt der leidenden Menschheit seyn, und läßt daher seinen stillenden Balsam nun geheimnißvoller Weise auf dieselbe niederthauen. Auch die Zuversicht und Allgemeinheit, womit Jacob die Kranken-Salbung empfiehlt, weisen auf eine ihm bekannte höhere Anordnung derselben hin, und das Trid. Con il bestimmt: »Siquis dixerit, extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum, a Christo Domino nostro institutum, anath. s.« [1]).

Begriff der Kranken-Salbung.

Die Kranken-Salbung ist eine mit Gebet verbundene Salbung des kranken Christen zu seiner geistigen und zuweilen auch leiblichen Heilung und Aufrichtung.

Kranken-Salbung im Alten Bunde.

Als ein Bild der Kranken-Salbung und der mit ihr verbundenen Sünden-Vergebung möchte die von Mose angeordnete Reinigung des Aussatzes durch die Priester angesehen werden dürfen. Hiebei ist unter Andern bestimmt, daß der zu Reinigende zwei Lämmer und ein Log Oel darbringe; das eine Lamm wird als Schuldopfer geschlachtet, und dann heißt es: „Es nehme der Priester von dem Blute des Schuldopfers, und thue es an das rechte Ohrläppchen des zu Reinigenden, und an seinen rechten Daumen, und an seinen rechten großen Fußzehen; und es nehme der Priester von dem Log Oel, und gieße es in die linke Hand des Priesters, und es tauche der Priester seinen rechten Finger in das Oel, das in seiner linken Hand ist, und sprenge von dem Oel mit seinem Finger siebenmal vor Jehova; und von dem Uebrigen des Oels, das in seiner Hand ist, thue der Priester auf das rechte Ohrläppchen des zu Reinigenden, und auf seinen rechten Daumen, und auf seinen rechten großen Fußzehen, auf das Blut des Schuldopfers; und das Uebrige vom Oele, welches in der Hand des Priesters ist, thue er auf das Haupt des zu Reinigenden, und so sühne ihn der Priester vor Jehova". III. Mos. XIV. 14 — 19. Die Aehnlichkeitspuncte dieser Ceremonie mit dem christlichen Ritus sind leicht aufzufinden.

[1]) De sacr. unct. Can. 1.

Krankensalbung in der religiösen Mythenwelt der Alten.

Ob ein religiöser Gebrauch des Oels in Krankheiten bei den übrigen Völkern des Alterthums Statt fand, ist weniger bekannt; es hatte jedoch von jeher auch einen heiligen Charakter, und nahm unter den Gaben der Götter einen besonderen Platz ein, denen man es wieder zum Geschenke brachte; auch ward es zur Anregung und Erhöhung der Freude, zur Erhaltung und Stärkung der Gesundheit und Kraft verschieden gebraucht. Klemens Alexandr. sagt: »Unguento tanquam medicamento et auxilio utendum est, et ad vires languentes excitandas, et ad catarrhos, et ad refrigerationes et ad fastidium; quemadmodum alicubi quoque dicit Comicus: unguentis manus ungitur. Quod est pars sanitatis maxima, ut cerebri bonos odores faciat. — Aristippus Philosophus, cum unguento unctus esset, dicebat, malos male perdendos esse cinaedos, qui, ut unguenti utilitas male audiret, effecerant« [1].

Einfluß dieses Heilsmittels auf das sittliche Leben.

Die Kranken-Salbung mit gehöriger Zubereitung empfangen, muß

1) die Empfindlichkeit gegen Leiden und die Furcht vor dem Tode um Vieles schwächen,
2) die Ruhe des Geistes fördern,
3) die Versuchungen des Sterbebettes überwinden helfen,
4) in Allem zur völligen Ergebung in den Willen Gottes ermuntern.

So erfreut die Religion Jesu den Austritt des Menschen aus dieser Welt mit heiterem Abendroth, wie sie seinen Eintritt mit einem strahlenden Morgen begrüßt.

Sünden-Vergebung.

Der Mensch, und selbst auch der Christ, obgleich gereinigt von der ursprünglichen und jeder andern Befleckung, besiegelt auf Christus und genährt mit himmlischer Speise fürs ewige Leben hat nicht selten das Unglück, in die Sünde zu fallen und sich eben so seiner

[1]) Paedag. L. II. C. 8.

Vorzüge wie seiner Aussichten zu verlustigen. Unendlich schwer lastet dann besonders die Schuld auf dem Bürger des Himmelreichs, weil er im Besitze der klarsten und gewissesten Erkenntniß seiner Pflicht, der stärksten Beweggründe und Mittel zur Erfüllung derselben, der erhabensten Gnaden-Wirkungen und des herrlichsten Seelen-Schmuckes dennoch ins Verderben gerathen ist; die Tiefe, in welche er hinabsank, ist um so tiefer, je höher die Höhe war, auf der er vorher gestanden. Hier sieht sich nun der Mensch gerne um nach einer rettenden Hand, die ihn aus dem Abgrunde wieder heraushebt; hier weiß aber auch die Vernunft kein anderes Mittel, als die göttliche Barmherzigkeit, die des entstellten, dunkel und elend gewordenen Sohns des Lichtes sich annimmt, und ihn wieder bestrahlt mit der Sonne der Gerechtigkeit. Diese Nothwendigkeit einer Sünden-Vergebung durch Gott wurde schon oben S. 4 dargelegt; und solchem dringenden Bedürfnisse wurde von Christus durch eine auf die mancherlei Versündigungs-Fälle der Seinigen berechnete Begnadigungs-Anstalt abgeholfen, wie aus dem Folgenden sich zeigen wird.

Die von Christus seinen Aposteln und ihren Nachfolgern ertheilte Gewalt der Sünden-Vergebung.

Die Schriften des N. B. erzählen deutlich eine solche Gewalts-Ertheilung, indem sie Christus die merkwürdigen Worte zu seinen Aposteln sprechen lassen: „Wie mich gesandt hat der Vater, so sende ich auch euch; und dieses sagend hauchte er (sie) an und sprach zu ihnen: nehmet den heiligen Geist: welchen ihr nachlasset die Sünden, nachgelassen werden sie diesen (*αν τινων αφητε τας αμαρτιας, αφεωνται αυτοις*); welchen ihr sie behaltet, sind sie behalten" Joh. XX. 21—24.

Hier ist nun zuerst von einer wahrhaftigen, d. h. solchen Sünden-Vergebung die Rede, wie sie Gott selbst ertheilt, somit von einer Lösung aus Schuld Strafe, von einer Zurückversetzung in Gottes Wohlgefallen und Freundschaft; dieß erweist

1) der Ausdruck, der von Christus gewöhnlich im angegebenen Sinne gebraucht wird; so läßt er zu Gott beten: „Vergieb (*αφες*) uns unsere Schulden, wie*) auch wir vergeben unseren Schuldi-

*) Hier ist jedoch die Sünde gegen Gott von der Beleidigung des Menschen zu unterscheiden und hienach auch die Vergebungsweise; dann

gern", und lehrt dann: „Wenn ihr vergebet den Menschen ihre Vergehungen, so wird vergeben (αφησει) auch euch der himmlische Vater; wenn ihr aber nicht vergebet den Menschen ihre Vergehungen, so wird auch nicht euer Vater vergeben eure Vergehungen." Matth. VI. 12. 14. 15. Vergl. Mark. XI. 25. 26. Ferner spricht er: „Jede Sünde und Lästerung wird vergeben werden (αφεθησεται) den Menschen; aber die Lästerung des Geistes wird nicht vergeben werden den Menschen". Matth. XII. 31. Am Kreuze betet er für seine Mörder: „Vater vergieb (αφες) ihnen". Luk. XXIII. 34.

2) Die Sendung Jesu, die er ganz gleichmäßig seinen Aposteln überträgt, und die ganz besonders die Aussöhnung der Menschheit mit Gott in sich faßte.

3) Die Zuhauchung des hl. Geistes, d. i. die Ausrüstung mit göttlicher Kraft, welche die Nachlassung der Sünden, wozu sie gegeben ward, als einen göttlichen Act bezeichnet *).

Die Macht einer solchen Sünden-Vergebung besaß Jesus, indem er sich dieselbe ausdrücklich beilegte und ihre wahrhaftige Ausübung durch ein Wunder anschaulich machte, im folgenden Vorfalle: man brachte einmal einen Gichtbrüchigen zu ihm; er erkannte sein Vertrauen, hieß ihn getrost seyn und sprach: „Vergeben sind dir deine Sünden (ἀφεωνται σοι αἱ ἁμαρτιαι σου). Und sieh! einige der Schriftgelehrten sagten bei sich: dieser lästert; und Jesus schauend ihre Gedanken sprach: warum denket ihr böses in euren Herzen? Denn was ist leichter, sprechen: nachgelassen sind deine Sünden, als sprechen: steh auf und wandle? Damit ihr aber sehet, daß Gewalt hat der Sohn des Menschen, auf Erden Sünden zu vergeben, (dann sprach er zu dem Gichtbrüchigen) so steh auf, nimm dein Bett und geh nach Hause. Und er stand auf, und kam in sein Haus zurück. Da dieses die Menge sah, erstaunte sie, und verherrlichte Gott, welcher eine solche Gewalt den Menschen giebt". Matth. IX. 2 — 9. Hier stellte Jesus seine Macht, Sünden zu vergeben, äußerlich durch ein Wunder dar. Er hatte den Gichtbrüchigen vor Allem als sündigen Menschen im Auge, und half ihm hienach zuerst durch den Ausspruch: „Vergeben sind dir deine Sünden." Daß er unter Sünden nicht die Krankheit des Men-

---

wird eigentlich nicht diese, sondern die Bereitwilligkeit zur Versöhnung durch das „wie" ausgedrückt.

*) Vergl. Ueber Joh. XX. 22. 23. Theol. Zeitschrift — von D. Batz Bamberg, Göbhardt, 1810. II. B. 6. H.

schen verstand, zeigt sich daher, weil er diese von jenen unterschied; weil er durch die Sünden-Vergebung die Krankheit noch nicht geheilt hatte; und weil er überhaupt nicht geneigt war, Krankheiten als Folgen von Sünden zu erklären Luk. XIII. 4. Joh. IX. 2. 3. So nahmen es auch die Schriftgelehrten, da sie bei Mark. II. 7. Luk. V. 21. sagten: „Wer kann Sünden vergeben als nur allein Gott?" und daher die Aeußerung Jesu für eine Gotteslästerung hielten, worüber er sich doch hätte rechtfertigen müssen; aber er bestättigte sie in ihrem seinen Worten beigelegten Sinne, indem er die Heilung der Krankheit zum sichtbaren und eindringendsten Beweise der ihm zukommenden Gewalt, Sünden zu vergeben, machte; so leicht es mir ist, diesen Menschen zu heilen, so leicht ist es mir auch, Sünden zu vergeben; ich darf ihm aber nur sagen, daß er aufstehe und fortgehe, wie ich es jetzt wirklich thue und ihr es sehet; eben so sind ihm durch meinen Ausspruch die Sünden vergeben; ihr könnt daher nicht mehr zweifeln, daß mir eine solche Macht zukommt. Hätte Christus, wie neuere Ausleger wollen, bloß erklärt, daß dem Menschen die Sünden schon (lange) erlassen sind, warum sprach er von einer besondern Macht (ἐξουσια) hiezu? Hätte nicht jeder Andere, nicht bloß der hier befindliche Menschensohn, solche Erklärung geben können. Wie: der Gichtbrüchige soll schon gesund und im Stande gewesen seyn, seine Glieder zu gebrauchen? In welchem Gaucklerlichte erscheint dann Christus? Warum konnte erst seine Aussage den Kranken zum freien Gebrauche seiner Glieder bewegen? Woher das Staunen des Volkes? Das Perfectum »αφεωνται« beweißt nichts dagegen, indem Christus das, was im Augenblicke geschah, als etwas Geschehenes aussprach, wie es auch im Deutschen gar nicht auffallend ist. — Jesus bewirkte also damals aus eigener Kraft eben so die Vergebung der Sünden, wie die Heilung der Krankheit. — Dasselbe that er bei einer andern Gelegenheit: Es war eine Person zu ihm gekommen, die als Sünderin (ἁμαρτωλος) in der Stadt bekannt war; sie hatte ihm mehrere Beweise ihrer Liebe gegeben; da sagte Jesus zu dem Pharisäer, der es übel nahm: „Nachgelassen sind ihre vielen Sünden, weil sie viel geliebt hat; dem aber wenig nachgelassen wird, der liebt wenig. Zu ihr aber sprach er: nachgelassen sind deine Sünden. Und es fingen die Mitgäste an, zu sprechen unter sich: wer ist der, der auch Sünden vergiebt? Er aber sagte zum Weibe: dein Glaube hat dich gerettet, gehe hin im Frieden" Luk. VII. 47 — 50. Es läßt sich hier bei denselben Ausdrücken, und bei

demselben Befremden der Zuhörer auch kein anderer Sinn annehmen, als der aus der vorigen Stelle dargethan worden ist; aus beiden aber ist gleichfalls zu erkennen, was Jesus und seine Zeitgenossen unter Sünden-Vergebung sich dachten.

Diese Macht übergab Christus auch seinen Aposteln, wie erweisen

1) die deutlichen an sie gerichteten Worte: „Welchen ihr nachlasset die Sünden, nachgelassen werden sie diesen."

2) Ihre Ausrüstung mit höherer übernatürlicher Kraft.

3) Ihre Sendung zu demselben Zwecke und mit derselben Machtvollkommenheit, wozu und womit er selbst gesandt war.

4) Der damalige Zeitpunct, welcher Jesum der Sichtbarkeit entrückend die Zurücklassung seiner Sühnkraft auf Erden zur Beruhigung der Menschen nothwendig machte.

Für die Uebertragung der Nachlaß-Gewalt auf die Nachfolger der Apostel aber spricht:

1) das Bedürfniß der Menschen,

2) der Zweck dieser Gewalt,

3) Die Heiligkeit des Himmelreichs,

4) die Fortpflanzung anderer Apostolischer Vollmachten.

Die Tradition bestättigt das Gesagte.

Origenes. »Habemus omnes potestatem remittendi peccata in nos admissa, ut manifestum est ex his: Sicut et nos — . Sed is, in quem Jesus insufflavit — dimittit, quae dimitteret Deus, et insanabila peccata retinet, ministrans, ut prophetae Deo ministrabant loquentes non sua, sed quae divinae erant voluntatis, sic et ipse soli dimittendi potestatem habenti Deo« [1]).

Firmilian. »Potestas peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt, et episcopis, qui eis ordinatione vicaria successerunt« [2]).

Athanasius. »Quodsi nondum soluta sunt vincula, tradas te ipsum discipulis Jesu: adsunt enim, qui te solvant, pro potestate ea, quam a salvatore acceperunt: Quaecunque ligaveritis — Quibus remiseritis peccata —« [3]).

Basilius. »Proprium Dei est peccata dimittere — Prae-

---

[1]) De Oratione C. 28.

[2]) Epist. ad Cypr. Inter Cypr. LXXV.

[3]) In verba Evang. Invenietis pullum alligatum.

terea quoniam Deus Dei filius Jesus paralytico peccata dimisit — blasphemare putabatur —. Dominus autem sanctis Apostolis insufflans inquit: accipite Spiritum s., quorumcunque dimittetis peccata, dimittentur eis. Si ergo nullius est, peccata dimittere, sicuti certe nullius est, nisi solius Dei, dimittit autem Spiritus s. per Apostolos; Deus ergo Spiritus s. —« [1]).

Chrysostomus. »Quod dico sacerdotum vinculum, ipsam etiam animam contingit, atque ad coelos usque pervadit, usque adeo, ut, quaecunque inferne sacerdotes confecerint, illa eadem Deus superne rata habeat, ac servorum sententiam Dominus confirmet; etenim quidnam hoc aliud esse dicas, nisi omnem rerum coelestium potestatem illis a Deo concessam? Quorumcunque, ait, peccata retinueritis, retenta sunt; quaenam, obsecro, potestas hac una major esse queat? Pater omnifariam filio potestatem dedit; caeterum video ipsam eandem omnifariam potestatem a Dei filio illis traditam. — Insania manifesta est, despicere tantum istum principatum, sine quo neque salutis promissorum bonorum compotes fieri possumus. — Non solum sacerdotes cum regenerant, sed etiam postea condonandorum peccatorum obtinent potestatem. — Corporis lepram purgare, seu, ut verius dicam, haud purgare quidem, sed purgatos probare, judaeorum sacerdotibus solis licebat: at vero nostris sacerdotibus non corporis lepram, verum animae sordes non dico purgatas probare, sed purgare prorsus concessum est« [2]).

Cyrillus Alexandr. »Duobus modis Dei spiritu afflati homines peccata remittunt ac retinent: vel cum dignos admittunt ad baptismum et indignos excludunt, vel cum filios ecclesiae peccantes corripiunt, ac poenitentibus ignoscunt, sicuti Paulus fornicarium illum Corinthium — « [3]).

Cyprian. »Statueramus participato invicem nobiscum consilio, ut, qui in persecutionis infestatione supplantati ab adversario et lapsi fuissent, et sacrificiis se illicitis maculassent, agerent diu poenitentiam plenam, et si periculum infirmitatis urgeret, pacem sub ictu mortis acciperent — quando permiserit ipse, qui legem dedit, ut ligata in terris etiam in coelis ligata essent, solvi autem possent illic, quae hic prius in ecclesia solverentur« [4]).

Hilarius. »Ad terrorem autem metus maximi, quo in

---

[1]) Adv. Eunom. L. V.

[2]) L. III. de sacerdot.

[3]) L. XII. in Joann.

[4]) Epist. LIV. ad Cornel.

praesens omnes continerentur, immobile severitatis apostolicae judicium praemisit, ut, quos in terris ligaverint, i. e. peccatorum nodis innexos reliquerint, et quos solverint, in confessione videlicet veniae receperint in salutem, hi apostolicae conditione sententiae in coelis quoque aut soluti sint aut ligati« [1]).

Pacian. »Solus hoc (gravissima peccata remittere) Deus poterit, verum est; sed et quod per sacerdotes suos facit, ipsius potestas est; nam quid illud est, quod Apostolis dicit: quae ligaveritis in terris, ligata erunt et in coelis? Cur hoc, si ligare hominibus ac solvere non licebat? An tantum hoc solis Apostolis licet? Ergo et baptizare solis Apostolis licet, et Spiritum s. dare solis, et solis gentium peccata purgare, quia totum hoc non aliis quam Apostolis imperatum est. — Si ergo lavacri et chrismatis potestas majorum longe charismatum ad episcopos inde descendit; et ligandi quoque jus adfuit atque solvendi, quod etsi nos id ob nostra peccata temerarie vindicamus, Deus tamen illud ut Apostolorum cathedram tenentibus non negabit« [2]).

Ambrosius. »Sed ajunt (Novatiani), se Domino deferre reverentiam, cui soli remittendorum criminum potestatem reservant. Immo nulli majorem injuriam faciunt, quam qui ejus mandata volunt rescindere, commissum munus refundere; nam cum ipse in Evangelio suo dixerit Dominus Jesus: Accipite Spiritum s., quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt: quis est, qui magis honorat, an qui mandatis obtemperat, an qui resistit? Ecclesia in utroque observat obedientiam, ut peccatum et alliget et relaxet. — Jus hoc solis permissum sacerdotibus est. — Deus distinctionem non facit, qui misericordiam suam promisit omnibus, et relaxandi licentiam sacerdotibus suis sine ulla exceptione concessit. Sed qui culpam exageravit, exageret etiam poenitentiam —« [3]). »Cur baptizatis, si per hominem peccata remitti non licet? In baptismo enim utique remissio peccatorum omnium est; nec interest, utrum per poenitentiam an per lavacrum hoc jus sibi datum sibi sacerdotes vindicent; unum in utroque ministerium est; sed dices, quia in lavacro operatur mysteriorum gratia. Quid in poenitentia? Nonne Dei nomen operatur« [4])? »Impossibile videbatur, per poenitentiam peccata dimitti: concessit hoc Christus

[1]) Comment in Matth. C. XVIII.
[2]) Epist. I. ad Sympronian.
[3]) L. I. de Poenit. C. 2.
[4]) Daselbst C. 7.

Apostolis suis, quod ab Apostolis ad sacerdotum officia transmissum est« [1]).

Augustin. »An non cogitamus, cum ad istorum periculorum pervenitur extrema, nec est potestas ulla fugiendi, in ecclesia fieri soleat ab utroque sexu atque ab omni aetate concursus, aliis baptismum flagitantibus, aliis reconciliationem, aliis etiam poenitentiae ipsius actionem, omnibus consolationem, et sacramentorum confectionem atque erogationem? Ubi si ministri desint, quantum exitium sequitur eos, qui de isto saeculo vel non regenerati exeunt, vel ligati« [2])? »Qui in ecclesia remitti peccata non credens contemnit tantam divini muneris largitatem, et in hac obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est illo irremisibili peccato in Spiritum s., in quo Christus peccata dimittit« [3]).

Die morgenländische Kirche bestimmt in einem der arabischen dem Concil zu Nizäa zugeschriebenen Kanon, wie die Sünden-Nachlassung bei den wegen Wollust Abgefallenen zu geschehen habe: »Debet eis benedicere sacerdos, et aspergere eos aqua ista (benedicta); et ipsi etiam debent compungi; et mundabuntur, remitteturque eis peccatum orando pro ipsis« [4]). Mehreres von der Nachlaßgewalt das Concilium Tridentinum. »— Dominus autem sacramentum poenitentiae tunc praecipue instituit, cum a mortuis excitatus insufflavit in discipulos suos dicens: Accipite Spiritum s. — Quo tam insigni facto et verbis tam perspicuis potestatem remittendi et retinendi peccata, ad reconciliandos fideles post baptismum lapsos, Apostolis ac eorum legitimis successoribus fuisse communicatam universorum patrum consensus semper intellexit, et Novatianos, remittendi potestatem olim pertinaciter negantes, magna ratione ecclesia catholica tanquam haereticos explosit atque condemnavit. Quare verissimum hunc illorum verborum Domini sensum s. haec synodus probans et recipiens, damnat eorum commentitias interpretationes, qui verba illa ad potestatem praedicandi verbum Dei et Christi Evangelium annuntiandi contra hujusmodi sacramenti institutionem falso detorquent« [5]) *).

---

[1]) De Poen. L. II. C. 2.

[2]) Epist. CLXXX. al. CCXXXVIII. de persec. Wandalica.

[3]) Enchir. C. 83.

[4]) Can. arab. LXIX.

[5]) Sess. XIV. de s. Poenit. sacram. C. 1.

*) Verdrehung der Reformatoren.

Ausdehnung der Nachlaß-Gewalt.

Diese Gewalt erstreckt sich auf alle Sünden, ohne Unterschied ihrer Natur, Schwere und Menge, denn

Christus macht weder Beschränkung noch Ausnahme. Die scheinbaren Schriftwidersprüche lösen sich also: Wenn die Lästerung des Geistes Matth. XII. 31. 32. als nicht zu vergeben weder in dieser noch in der zukünftigen Welt von Christus dargestellt wird, so hat man sich hiebei eine solche Unbußfertigkeit und Verstocktheit des Herzens zu denken, daß auch die größten Wunder sie zu brechen nicht im Stande ist, daß sie vielmehr zu ganz entsetzlichen Blasphemien die Veranlassung geben. Wenn es ferner heißt: „Es ist unmöglich, jene, welche einmal erleuchtet gekostet haben das himmlische Geschenk, und theilhaftig geworden sind des heil. Geistes, welche gekostet haben das süße Wort Gottes, die Güter der künftigen Welt, und fallen, wieder zu erneuern zur Sinnesänderung, sie, welche nochmal an sich den Sohn Gottes kreuzigen und beschimpfen." Hebr. VI. 4—7. Und: „Wenn wir freiwillig sündigen nach der Annahme der Kenntniß der Wahrheit, so ist kein Opfer für unsre Sünden mehr übrig, wohl aber furchtbare Erwartung des Gerichtes und des Feuer-Eifers, das verzehren wird die Widerspenstigen" X. 26. 27.; so ist in beiden Stellen von Solchen die Rede, die vom Christenthum wieder abfallen, bei welchen Sinnesänderung und Rettung deßwegen unmöglich ist, weil das Evangelium mit all seinen Wundern, Heilsmitteln und Verheißungen keinen Eindruck mehr auf sie macht, weil sie gleichsam als unversöhnliche Feinde Christi dastehen. Endlich: „Wenn Jemand sieht seinen Bruder sündigen eine Sünde, die nicht zum Tode ist, so mag er beten, und ihm zum Leben helfen, solchen nemlich, die nicht sündigen zum Tode; es gibt eine Sünde zum Tode; nicht für diese sage ich, daß er bete; jedes Unrecht ist Sünde, und es gibt eine Sünde, die nicht zum Tode ist". I. Joh. V. 16. 17. Auch hier ist die Sünde zum Tode in dem freiwillig und hartnäckig auf immer vom Leben abgekehrten Bösewicht zu suchen.

Die bereits angeführten Väter sprechen von der Nachlaßgewalt ohne alle Beschränkung. Zwar schreibt Origenes: »Sunt nonnulli, qui nescio quomodo sibi arrogant ea, quae sacerdotalem superant dignitatem, forte etiam rudes sacerdotalis disciplinae, glorianturque, quasi possint etiam idololatriam condonare, adulteriaque et fornicationes dimittere, quasi modo pro

iis oraverint, qui ejusmodi facinora perpetrarunt, solvendum sit etiam, quod ad mortem est peccatum« [1]). Und Tertullian: »Sunt graviora et exitiosa, quae veniam non capiunt, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia, et formicatio et si qua alia violatio templi Dei« [2]). Allein diese Montanistische Strenge wurde nie allgemein, wie schon Origenes eine gegentheilige Praxis erkennen läßt; wie besonders in der Kirche zu Rom nach demselben Tertullian eine andere Disciplin waltete: »Audio, esse edictum propositum, et quidem peremptorium: pontifex maximus id est episcopus episcoporum edicit: ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto« [3]); wie oben Cyprian als Primas der Afrikanischen Kirche den Gefallenen Vergebung angedeihen läßt.

Die Kirche nach dem bereits angeführten Trid. Beschlusse spricht von Sünden mit der größten Allgemeinheit.

Wesen der Sünden-Vergebung.

Das Wesen der Sünden-Vergebung, oder diejenige Handlung, wodurch die Nachlaß-Gewalt ausgeübt, und die Sünden-Vergebung wirklich ertheilt wird, ist die von den Inhabern jener Gewalt in Worten ausgedrückte Willens-Aeußerung zur Vergebung der Sünden für den Verlangenden (welche Worte entweder in Form eines Gebethes oder eines Ausspruches *) abgefaßt seyn können), kürzer: die sogenannte Lossprechung.

Jede innere Gewalt wird auf solche Weise ausgeübt, um so mehr, wenn ein Anderer von ihrem gemachten Gebrauche eine beruhigende Ueberzeugung bekommen soll.

In den Schrift-Stellen, wo die von Christus ertheilte Sünden-Vergebung erzählt wird, heißt es, daß er dem Reuigen zurief: „Deine Sünden sind dir vergeben". Matth. IX. 2. Luk. VII. 48. Diese Worte waren der Ausdruck für die im damaligen Augenblicke wirksame Macht der Sünden-Vergebung.

Die frühere Tradition und Praxis der Kirche läßt die Sünden-Vergebungs-Gewalt durch Gebeth in Ausübung bringen.

Origenes. Oben S. 297.

Chrysostomus. »Parentes nos in praesentem, sacerdo-

---

[1]) De Orat. C. 28.
[2]) De Pudic. C. 4.
[3]) Daselbst.
*) Formula deprecativa — indicativa.

tes in vitam aeternam generant. Atque illi certe ne corporalem quidem interitum a liberis amoliri possunt, neque ingruentem morbum propulsare; quum hi laborantem ac morti jam jam propinquam animam itemtidem servarint, aliis remissiorem poenam reddentes, non doctrinae solum atque commonitionis, sed etiam precum praesidio (τω δι ευχων βοηθειν); neque enim solum, cum nos regenerant, sed postea etiam condonandorum nobis peccatorum facultatem obtinent. Infirmatur enim aliquis, inquit, in vobis —« [1]).

Ambroſius »Homines in remissionem peccatorum ministerium suum exhibent, non jus alicujus potestatis exercent; neque enim in suo, sed in Patris et F. et Sp. s. nomine peccata dimmittuntur. Isti rogant, divinitas donat, humanum obsequium, sed munificentia supernae est potestatis« [2]).

Hieronymus. »Quotidie in unoquoque nostrum flammam libidinis per confessionem et gratiam Spiritus s. intercidit, id est per orationem sacerdotis facit cessare« [3]).

Auguſtin. »An forte per orationes sanctorum spiritualium, qui sunt in ecclesia, tanquam per columbae creberrimum gemitum, magnum geritur sacramentum et occulta dispensatio misericordiae Dei, ut eorum etiam peccata solvantur, qui non per columbam, sed per accipitrem baptizentur, si ad illud sacramentum cum pace catholicae unitatis accedunt? Quod si ita est, cur non ergo per eorum orationes, quum quisque ab haeresi aut schismate ad pacem catholicam venit, ejus peccata solvuntur« [4])?

Leo. «Multiplex misericordia Dei ita lapsibus subvenit humanis, ut non solum per baptismi gratiam, sed etiam per poenitentiae medicinam spes vitae reparetur aeternae, ut qui regenerationis donum violassent, proprio se judicio condemnantes ad remissionem criminum pervenirent, sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis, ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. — Multum utile ac necessarium est, ut peccatorum reatus ante ultimum diem sacerdotali supplicatione solvatur« [5]).

In allen dieſen Stellen ſetzten die Väter den eigentlichen Act

---

[1]) De sacerd. L. III. C. 6.
[2]) L. III. de Spir. s. C. 8.
[3]) In Ps. XXVIII.
[4]) De Baptis. L. III. C. 17.
[5]) Epist. LXXXII. al. XCI.

der Vergebung in das Gebet des Priesters, wonach also die Lossprechung mit der sogenannten deprecativen Form geschah, wie die Constitutiones Apostol. eine dergleichen angeben mit der Ueberschrift: »Manus impositio et precatio supra poenitentes«; wo der Beisatz »manus impositio« anzeigt, daß das Gebet mit einer Hand-Auflegung verbunden war, weßwegen zuweilen auch nur diese zur Aussöhnung vorgeschrieben ist, wie z. B. das vierte Concil von Karthago sagt: »Is, qui poenitentiam in infirmitate petit, accipiat poenitentiam; et si continuo creditur moriturus, reconcilietur per manus impositionem, et infundatur ori ejus Eucharistia« [1]). Die Hand-Auflegung ist jedoch hier nur als Ausdruck des Gebets zu nehmen nach Augustin: »Quid aliud est impositio manus, nisi oratio super hominem« [2])?

Was die indicative Form betrifft; so schreibt zwar derselbe Augustin, Christus habe durch die Worte: »Remittuntur ei peccata« schon im voraus den Stolz derjenigen unterdrücken wollen, welche sich brüsten würden, als wenn sie die Sünden vergäben: »Medicus bonus aegros non solum praesentes sanabat, sed et futuros praevidebat; futuri enim erant homines, qui dicerent: ego peccata dimitto, ego justifico, ego sanctifico, ego sano quoscunque baptizo« [3]); er legt indessen solche Macht den Priestern nach einer andern Hinsicht doch wieder bei: »Judaei dixerunt: quis est hic, qui etiam peccata dimittit? Audet sibi hoc homo usurpare? Quid contra haereticus? Ego dimitto, ego mundo, ego sanctifico. Respondeant illi: non ego, sed Christus. — Spiritus dimittit, non vos. Spiritus autem Deus est. Deus ergo dimittit, non vos; sed audi Spiritum: quid estis vos? Nescitis, quia templum Dei estis et spiritus Dei habitat in vobis? Deus ergo habitat in templo suo, hoc est in sanctis suis fidelibus. In ecclesia sua per eos dimittit peccata, quia viva templa sunt, sed qui dimittit per hominem, potest dimittere praeter hominem« [4]). Er hat daher das absolvo nur als bloß menschlichen Ausspruch, keineswegs aber als ein im Namen Gottes gefälltes Urtheil verworfen, wie es auch späterhin gegen das IX. Jahrh. der deprecativen Form sich nicht nur anreihte, sondern dieselbe um das XIII. Jahrh. sogar unkräftig machte.

Die Kirche spricht früher nach dem obigen Arabisch-Nizäi-

---

[1]) C. 76.
[2]) De Bapt. L. III. C. 16.
[3]) L. 50. Hom. XXIII. C. 7.
[4]) Daselbst C. 8.

schen Kanon (S. 296) gleichfalls vom Gebete, wodurch die Sünden nachgelassen werden. Dagegen haben die Acten des Concils zu Trient: »Docet sacramenti poenitentiae formam, in qua praecipua ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: Ego te absolvo —. Quibus quidem de ecclesiae s. more preces quaedam laudabiliter adjunguntur, ad ipsius tamen formae essentiam nequaquam spectant, neque ad ipsius sacramenti administrationem sunt necessariae«[1]).

Die Lossprechung ist daher keine bloße Erklärung der schon geschehenen, sondern eine wahrhaftige Bewirkung der erst zu setzenden Sünden-Vergebung; denn als solch kräftige Handlung wird sie erkannt

1) aus der Macht hiezu, die sich Christus zuschreibt, und die er seinen Aposteln mittheilt, eben so aus der Bedeutung des Ausdruckes Sünden-Vergebung,

2) aus der im Alterthume üblichen deprecativen Form und aus obigen Aeußerungen des hl. Chrysostomus, Athanasius — S. 294.

3) aus der gegen die irrige Ansicht der Reformatoren gegebenen Erklärung des Concils zu Trient: »Quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium vel annuntiandi evangelium, vel declarandi, remissa esse peccata, sed adinstar actus judicialis, quo ab ipso velut a judice sententia pronunciatur, atque ideo non debet poenitens adeo sibi de sua ipsius fide blandiri, ut etiam, si nulla illi adsit contritio, aut sacerdoti animus serio agendi et vere absolvendi desit, putet tamen se propter suam solam fidem vere et coram Deo esse absolutum, nec enim fides sine poenitentia remissionem ullam peccatorum praestaret, nec is esset nisi salutis suae negligentissimus, qui sacerdotem joco se absolventem cognosceret, et non alium serio agentem sedulo requireret«[2]).

Die zur Ertheilung der Sünden-Vergebung fähige Person.

Nur die Priester besitzen die Gewalt der Sünden-Vergebung. Nach der Schrift ertheilte Christus die Nachlaßgewalt nur

[1]) Loc. cit. C. 3. [2]) Daselbst C. 6. Vergl. Can. 9.

den Aposteln, und zwar nachdem er sie schon als Priester aufgestellt hatte, so daß sie in dieser Eigenschaft jene Gewalt nicht inne hatten; aber nach der Tradition sind es nur die Priester, welche die Sünden vergeben können, wie oben Origenes, Chrysostomus, Pacian, Ambrosius, Hieronymus, Leo deutlich sagen, woraus der Glaube des Alterthums erhellet, daß mit der Einen Priesterweihe auch die Nachlaß-Gewalt gegeben werde, und daß diese nur von Christus gesondert den Aposteln mitgetheilt worden ist, wie überhaupt von ihm die sacramentlichen Gnaden und Ermächtigungen nicht nach der Form der Sacramente gespendet worden sind.

Zwar scheinen auch die Diakonen zur Sünden-Vergebung befähigt zu seyn, indem Cyprian schreibt: »Si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint (poenitentes), non exspectata praesentia nostra, apud presbyterum quemcunque, vel si presbyter repertus non fuerit, et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomologesin facere delicti sui possunt, ut manu eis in poenitentia imposita veniant ad Dominum cum pace« [1]). Und das Concilium Eliberit. sagt: »Ut qui in lethalem culpam incidit, poenitentiam non a presbytero sed ab episcopo accipiat, ita nihilo minus, ut, si morbus inciderit, ei presbyter aut diaconus, siquidem episcopus jusserit, communionem tribuat« [2]). Allein die Theologen wollen dieß nur von der bloß äußeren Aufnahme der dem Tode nahen Büßer in die Kirche, oder von Reichung der Eucharistie verstanden wissen, wobei man aber, wie sie hinzusetzen, den Glauben haben mochte, daß ihnen Gott vermöge seiner Barmherzigkeit auch den innern Frieden schenken werde, da Niemand gegenwärtig ist, der denselben geben kann. Daß man dergleichen Nothleidenden durch Sendung der Eucharistie zu Hilfe kam, beweist die oben (S. 235) aus Euseb angeführte Geschichte des kranken Serapion *).

Die Kirche nennt im angeführten Arabisch-Nizäischen Kanon die Priester als die Sühner der Gefallenen (oben S. 296); und auf dem Concil zu Trient: »Circa ministrum hujus sacramenti declarat, falsos esse et a veritate evangelii penitus alie-

---

[1]) Epist. XIII. al. XVIII. [2]) Can. XXXII.

*) Vergl. Binterim: Blasco Dissert. qua ostenditur, diaconis nunquam fuisse permissum, nequidem in casu summae necessitatis, administrare sacramentum poenitentiae. — Düsseld. 1828.

nas doctrinas omnes, quae ad alios quosvis homines praeter episcopos et Sacerdotes clavium ministerium perniciose extendunt, putantes, verba illa Domini: Quaecunque alligaveritis. — Quorum remiseritis — ad omnes Christi fideles indifferenter et promiscue contra institutionem hujus Sacramenti ita fuisse dicta, ut quivis potestatem habeat remittendi peccata — « [1]).

Wenn aber gleichwohl die Priester schon durch die Weihe zur Ertheilung der Sünden-Vergebung befähigt sind, so gehört doch zur gültigen Ausübung ihrer Macht auch noch eine besondere ihnen entweder vermöge des Amtes oder mittelst Anweisung zukommende Gerichtsbarkeit *), d. i. eine ihnen von den Obern übertragene Gewalt zur Fällung eines geistlichen Urtheils-Spruches über den Gewissenszustand bestimmter Individuen.

Schon die Apostel haben den verschiedenen Gemeinden ihre eigenen Vorsteher gegeben Phil. I. 1. Tit. I. 5. Offenb. II. 1. 18. III. 1. 7. 14. und dadurch die Grenzen beschrieben, innerhalb welcher sie für das Reich Gottes zu wirken haben; auf diese mußte daher auch ihre Nachlaß-Gewalt beschrenkt seyn.

Die Tradition berichtet solches deutlich, nach deren Aussage nur jeder Bischof für seine Diözes, und nur mit dessen Erlaubniß die ihm untergeordneten Presbyters die Büßer sühnen konnten. Sieh oben die Bestimmungen Cyprians und der Väter zu Elbira. S. 302.

Die Kirche auf dem Concil zu Trient erklärt: »Quoniam natura et ratio judicii illud exposcit, ut sententia in subditos duntaxat feratur, persuasum semper in ecclesia Dei fuit, et verissimum esse synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem« [2]).

Diese Jurisdiction hatte jedoch bei den Aposteln als Welt-Bekehrern keine Schranke, so wie dieselbe auch itzt noch bei jedem Priester im Nothfalle unbegrenzt ist; die Tridentiner Synode bemerkt: »Veruntamen pie admodum, ne hac ipsa occasione

---

[1]) L. c. C. 6. Vergl. Can. 10.

*) Jurisdictio ordinaria vel delegata, zu unterscheiden von der approbatio, als einem Zeugnisse, daß Jemand zur Erhaltung der Jurisdiction fähig ist.

[2]) Sess. XIV. C. 7.

aliquis pereat, in eadem ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla reservatio sit in articulo mortis, atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt« [1]).

Zwar bedarf es, um die Macht zur Spendung anderer Heilsmittel auszuüben, keiner besonderen Gerichtsbarkeit; allein bei der Sünden-Vergebung hat es das eigene Verhältniß, daß das Subject ein strafbares Mitglied der Kirche, daß eine Untersuchung wegen Erlassung oder Behaltung der Sünde anzustellen, dann ein förmlicher Urtheilsspruch zu fällen ist, wozu bei der nun bestehenden Abtheilung und Einrichtung der Kirchensprengel eine Jurisdiction nothwendig erfordert wird.

Die zur Erhaltung der Sünden-Vergebung fähige Person

ist der in die Sünde gefallene Christ, denn:

Einen solchen mußte Christus meinen, da er eine richterliche Gewalt anordnete, unter welche nur die Mitglieder der Kirche gestellt seyn können.

Die Väter: Chrysostomus, Cyrillus Alex., Pacian, Ambrosius, Augustin, Leo unterscheiden genau jene, welche durch die Taufe, und jene die nach derselben durch die Buße Vergebung ihrer Sünden erlangen wollen, und verweisen solche an die Schlüssel-Gewalt.

Die Kirche nennt »fideles post baptismum lapsos«.

Bedingungen von Seite der gefallenen Christen zur Erlangung der Sünden-Vergebung.

Da die Sünden-Vergebung nichts anders als die Erneuerung der verlornen Rechtfertigung ist, so kehren die zum Empfange dieser nothwendigen Bedingungen hier zurück, wobei jedoch die Buße (μετανοια, poenitentia) als Hauptsache erscheint; sie ist Umkehrung vom Bösen zum Guten, und zur Wiederaufnahme in Gottes Wohlgefallen unerläßlich, denn:

So lange der böse Wille vorhanden ist, so lange steht der Mensch in Feindschaft mit dem Heiligen, und kann von diesem nicht aufgenommen, nicht begnadigt werden.

[1]) Loc. cit.

Die Offenbarung knüpft Rettung und Begnadigung an die Buße: „Aendert eure Gesinnungen"! so rufen Johannes und Jesus allen Sündern zu, die zum Leben gelangen wollen. Matth. III. 2. IV. 17. Mark. I. 15. Die Nothwendigkeit der Umkehrung zeigte Jesus ferner in der Geschichte des verlornen Sohnes Luk. XV. 17. flg. und des zerknirschten Zöllners XVIII. 14. Er drohte den Sündern: „Wenn ihr nicht Buße thut, werdet ihr Alle zu Grunde gehen." XIII. 3. Petrus gegen den unbußfertigen Simon Magus: „Du hast keinen Theil und kein Eigenthum an dieser Sache (am hl. Geiste), denn dein Herz ist nicht gerade vor Gott. Bekehre dich (μετανοησον) also von dieser deiner Bosheit, und bitte Gott, daß etwa dir hinweggenommen werde die Gesinnung deines Herzens". Apg. VIII. 21. 22.

Die angeführten Väter Cyrillus Alex., Cyprian, Ambrosius, Augustin, P. Leo sprechen nur von Büßern, welche die Sünden-Vergebung erlangen können.

Die Kirche ist in Lehre und That immer auf Buße bestanden; sieh oben den arabischen Kanon. Mehreres weiter unten.

Besondere Theile der Buße in Beziehung auf die Sünden-Vergebungs-Anstalt.

Von der im Reiche Gottes bestehenden Anstalt der Sünden-Vergebung hat die Buße ganz eigene Theile erhalten, nemlich:

1) Die Reue über die begangenen Sünden,
2) das Bekenntniß derselben bei den Machthabern der Sünden-Vergebung,
3) die Genugthuung.

Das Concil zu Trient sagt: »Sunt autem quasi materia *) hujus sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio, qui quatenus in poenitente ad integritatem sacramenti ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione poenitentiae partes dicuntur« [1]). Demnach heißen diese drei Acte deß-

*) Also nur quasi materia, nicht vera, propria, welche zum Wesen des Sacr. gehört, außer dem empfangenden Subjecte vorhanden, ihrer Natur nach äußerlich ist, und niemals fehlen darf, wogegen hier das Sacr. doch besteht, wenn auch ein oder der andere in die quasi materia aufgenommene Punct abgeht.

[1]) L. c. C. 3. Vergl. Can. 4.

wegen Theile der Buße, weil sie im Büßer die Requisiten sind, um vollkommene Vergebung der Sünden zu erlangen, wie z. B. Scotus schreibt: »Poenitentiae sacramentum est illa absolutio sacramentalis facta certis verbis —. Hujus autem nulla pars est contritio, quae est quoddam spirituale in anima, neque confessio, quia nihil est ipsius sententiae sacerdotis, sed actus rei accusantis se, neque satisfactio, sed sequitur illam absolutionem sacramentalem. Haec tamen tria ad sacramentum poenitentiae, ad hoc ut digne recipiatur, requiruntur, vel praevia, vel sequentia« [1]). Und so nach ihm mehrere Scholastiker.

Genauere Darlegung dieser Theile.

Reue.

Die Reue ist ein wesentlicher Bestandtheil der Buße als solcher, ohne Rücksicht auf die Begnadigungs-Anstalt in der Kirche. Ihre Natur, ihre Nothwendigkeit, ihre Verschiedenheit und Wirksamkeit zeigt sich am besten aus der Erklärung, welche das Concil zu Trient im Folgenden gegeben hat: »Contritio, quae primum locum inter dictos poenitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito, non peccandi de caetero. Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam hic contritionis motus necessarius, et in homine post baptismum lapso ita demum praeparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinae misericordiae et voto praestandi reliqua conjunctus sit, quae ad rite suscipiendum hoc sacramentum requiruntur. Declarat igitur s. synodus, hanc contritionem non solum cessationem a peccato et vitae novae propositum et inchoationem, sed veteris etiam odium continere juxta illud: Projicite a vobis omnes iniquitates vestras, quibus praevaricati estis; facite vobis cor novum et spiritum novum [2]). Et certe: qui illos sanctorum clamores consideravit: Tibi soli peccavi et malum coram te feci [3]); laboravi in gemitu meo, lavabo per singulas noctes lectum meum [4]); recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animae meae [5]), et alios hujus generis;

[1]) Dist. XVI. Qu. 1. N. 7.
[2]) Ezech. XVIII. 31.
[3]) Ps. L. 6. Vulg.
[4]) Ps. VI. 7.
[5]) Jes. XXXVIII. 15.

facile intelliget, eos ex vehementi quodam anteactae vitae odio, et ingenti peccatorum detestatione manasse. Docet praeterea, etsi contritionem hanc aliquando charitate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur; ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio *) dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati **) consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu communiter ***) concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae †), declarat, non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse, et Spiritus s. impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adjutus viam sibi ad justitiam parat; et quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen cum ad Dei gratiam in sacr. poen. impetrandam disponit. Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitae ad Jonae praedicationem plenam terroribus poenitentiam egerunt, et misericordiam a Domino impetrarunt. Quamobrem falso quidam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint, sacramentum poen. absque bono motu suscipientium gratiam conferre, quod nunquam ecclesia

---

*) Dieß Wort findet sich weder in der Schrift, noch in den Vätern vor, und ward erst um das Jahr 1230 von den Scholastikern in die Theologie eingeführt. Nach ihnen verhält sich die attritio zur contritio, sicut vulneratio ad occisionem, sicut calefactio ad arsionem, sicut illuminatio ad irradiationem, i. e. lumen crepusculi ad radium. So Guillelmus Paris. Tract. de Poenit. C. VII. Sie kann daher auch contritio werden: »Non est dubium, quin attritio possit fieri contritio, sicut de mane fit meridies.« Petrus Paludanus. Dist. XVII. Quaest. 4. Anders das Concil.

**) Nicht weil die Sünde Schande bringt, oder das Vernunft-Geschöpf herabwürdigt, sondern weil sie der Schönheit der von Gott anbefohlenen Tugend entgegensteht.

***) Diese Allgemeinheit bringt die sinnliche Natur des Menschen mit sich, der sich leichter durch Vorstellungen von Strafen erschüttern, als durch die Idee des an sich liebenswürdigen Gottes einnehmen läßt.

†) Nicht die bloß knechtische Furcht, welche den Willen zu sündigen beibehält, und die Liebe abweist nach I. Joh. IV. 18.

Dei docuit, nec sensit; sed et falso docent, contritionem esse extortam et coactam, non liberam et voluntariam« [1]).

Aus dieser kirchlichen Bestimmung ergeben sich folgende Lehren:

Die Reue als Seelenschmerz über die begangenen Sünden und deren Verabscheuung, und als Vorsatz, fürohin nicht mehr zu sündigen, wurzelt im Innern des Menschen und dehnt sich nicht bloß auf die Zukunft *), sondern auch auf die Vergangenheit aus. Hiefür spricht die Natur der Reue, die ohne Hinblick auf die begangenen Sünden gar nicht bestehen kann, weil dann Nichts sich darstellt, welches zu bereuen ist, und weil ohne Verabscheuung der Sünde die Neigung zu ihr zurückbleibt und die zur Tugend nicht einkehrt; die von dem Concil aufgeführten Beispiele aus der Schrift beweisen dasselbe.

Die Reue ist je zuweilen vollkommen, wenn sie hervorgeht aus einer Liebe, die Gott liebt wegen seiner und über Alles; sie bewirkt die Aussöhnung mit Gott auch vor dem wirklichen Empfange des Buß-Sacraments, denn

Wo solche Liebe waltet, da ist nicht nur der vorige sündhafte Mensch durchaus abgethan, und ein neuer gestaltet, sondern Gott ist schon wahrhaftig bei ihm eingekehrt, und hat sich mit ihm geeinigt.

Die Schrift schreibt dieser Liebe die Vergebung der Sünden Luk. VII. 48., das Geborenseyn aus Gott und die Kenntniß (Freundschaft) desselben I. Joh. IV. 7., die Gegenliebe Gottes, sein Kommen zum Liebenden und sein Verbleiben bei ihm zu Joh. XIV. 23. I. Joh. IV. 16. Aehnliches im A. B. Ps. LI. (Vulg. L.) 19. Sprüchw. VIII. 17. Ezech. XVIII. 21. XXXIII. 12. Jon. III. 13.

Die Väter lehren eben so. Sieh oben in der Lehre von der Rechtfertigung S. 83.

Es ist jedoch nicht die Reue als solche, sondern der in ihr eingeschlossene Wunsch nach dem Buß-Sacrament, dem die Versöhnung zugeschrieben werden muß, weil eigentlich dieses Gott als Sünden-Vergebungs-Mittel angeordnet hat. Der Wunsch selbst aber ist deßwegen in solcher Reue eingeschlossen, weil der Mensch bei vollkommener Liebe Alles will, was Gott zu seinem Heile angeordnet hat, wenn er auch hievon gar keine Kenntniß haben sollte.

Uebrigens bleibt die Verbindlichkeit zum Empfange des Buß-

---

[1]) C. 4. Vergl. Can. 5.

*) Nach Luthers Behauptung: »Optima poenitentia nova vita.

Sacraments auch bei vorhandener vollkommener Reue und zwar wegen der allgemeinen Anordnung Christi, wegen der den göttlichen Anstalten gebührenden Achtung, wegen des Lebens des Büßers als Mitglied in der Gemeinde, wegen seines Schuld-Bewußtseyns und seiner Strafwürdigkeit, wegen größerer Vergewisserung über seine Begnadigung und wegen der kirchlichen Satzung: »Nullus sibi conscius mortalis peccati, quantumvis sibi contritus videatur, absque praemissa sacramentali confessione ad s. Eucharistiam accedere debeat« [1]).

Die Wirkung des Empfanges des Buß-Sacraments in solcher Gemüths-Verfassung ist dann zwar nicht mehr die Vergebung der Sünden, aber doch vollkommene Beruhigung über die geschehene Aussöhnung mit Gott und mit der Kirche besonders hinsichtlich der abzuzahlenden Sündenstrafen.

Im Gegensatze mit der vollkommenen Reue steht die unvollkommene (attritio), deßwegen so genannt, weil sie entweder aus der Betrachtung der Schändlichkeit der Sünde, oder aus Furcht vor der Hölle und den Strafen hervorgeht, so daß sie nicht nach der Größe und Innigkeit, sondern nach dem Beweggrunde von der vollkommenen Reue verschieden ist, daher auch solche niemals werden kann.

Die so beschriebene Reue, wenn sie den Willen zu sündigen aus- und die Hoffnung der Begnadigung einschließt, ist

1) ein Geschenk Gottes Ps. CXIX. (Vulg. CXVIII.) 120.,

2) anbahnend den Weg zur Gerechtigkeit, weil der Mensch durch dergleichen Betrachtungen zur Besinnung kommt, zur Umkehr vom Abgrund, zum Aufsuchen des Heils angetrieben wird; weil Christus selbst durch Vorhaltung der Höllenstrafen zu erschüttern suchte Matth. X. 28. Luk. XIII. 3. 5., und weil die Schrift wirklich heilsame Früchte der Buße von der Furcht hervorgetrieben schauen läßt, z. B. an den Niniviten Jon. III. 4. flg., an den Juden Luk. III. 7. flg.

Sie bereitet daher den Menschen zum Empfange der Versöhnungsgnade im Buß-Sacramente wohl vor (disponit), ist aber hiezu nicht hinreichend (sufficit), worüber Palavicinus aus den Acten des Concils noch anbringt: »Theologorum mens erat, ut error haereticorum damnaretur, tanquam inhonestum improbantium poenae timorem; non item, ut ferrent sententiam de

[1]) Concil. Trid. Sess. XII. C. 7.

scolastica quaestione, an hujusmodi timor non solum absque contritione perfecta (de quo controversia vix fuit), sed etiam absque eo, quod nullus excitetur amor imperfectus, sufficiat in sacramento? — « Nach demselben war auch obiges Decret anfangs anders abgefaßt: »Praeterea oportet scire, postea decretis doctrinam complexis verba haec fuisse adjecta: »Illam contritionem, quam Theologi attritionem vocant, quod imperfecta sit, et solum vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu, qui servilis dicitur, concipiatur, si voluntatem peccandi excludat, et dolorem qualemcunque de commissis delictis exprimat; statuit haec s. synodus et declarat, non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, ut quidam blasphemare non verentur, verum etiam sufficere ad sacramenti hujus constitutionem, ac donum Dei esse, ac Spiritus s. impulsum verissimum, non quidem adhuc inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adjutus (cum sine aliquo dilectionis motu esse nequeat) viam sibi ad justitiam munit, et per eum ad Dei gratiam facilius impetrandam disponitur.« Sed laudatus episcopus (Joannes Aemilianus Hispaniensis Tudetanus Antistes) monuit, falso dici, hujusmodi dolorem sine amore vix unquam concipi posse. Quod autem haec contritio satis esset sacramento constituendo, ita ut homini contrito deleantur peccata absolutionis supervenientis vi, variare authorum sententias, adeoque id esse tollendum. Quamobrem decretum, sicut nunc extat, reformatum est« [1]). Die Unzulänglichkeit einer von aller Liebe Gottes entblößten Reue zur Sünden-Vergebung muß nicht nur die Vernunft anerkennen, sondern sagt die Schrift deutlich I. Kor. XIII. 3. I. Joh. III. 14., daher fordert (oben S. 77) Concil. Trid., daß der Mensch zur Erlangung der Rechtfertigung »Deum tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiat«.

Demnach muß die von dem Concil beschriebene unvollkommene Reue erst noch mit der anfänglichen Liebe Gottes verbunden seyn, wenn sie zur Erlangung der Sünden-Vergebung hinreichen soll.

Hieraus ergiebt sich, daß die Kirche von einer bloß sinnlichen Gemüthsbewegung, von einer rein knechtischen Furcht die Versöhnung nicht erwarten läßt, daher auch die von ihr geforderte Reue

[1]) Hist. Conc. Trid. L. XII. C. 10.

keine unwillkührliche, erzwungene und erpreßte ist; vielmehr muß sie nach katholischer Lehre seyn

1) frei, obgleich durch äußere Gelegenheiten veranlaßt,
2) übernatürlich, vermöge der oben bemerkten Motive,
3) allgemein, auf jede wenigstens schwere Sünde sich erstreckend,
4) die höchste, die Sünde als das größte Uebel auf das Heftigste bedauernd (intensive —) und ihr die Erduldung jedes andern Uebels vorziehend (appretiatione summa).

Das Sünden-Bekenntniß vor den Machthabern der Sünden-Vergebung.

Dieser Theil der Buße ist ihr erst durch die errichtete Sünden-Vergebungs-Anstalt zugekommen, und besteht in der Eröffnung der nach der Taufe begangenen schweren Sünden mit den sie begleitenden wichtigen Umständen vor dem Priester zur Erlangung ihres Nachlasses; für solche spricht

Schon das vom Glauben an die Versöhnungs-Anstalt durchdrungene Gemüth. So wie nemlich der um sein physisches Leben auf vernünftige Weise besorgte Mensch alle Uebel seines Körpers, auch an den geheimsten Theilen desselben, demjenigen offenbart, von dem er seine Heilung erwartet, eben so entdeckt der wahre Christ die Gebrechen seiner Seele Jenen, welche sie von denselben befreien können. Innigst überzeugt, daß es Menschen giebt, welche die Wunden des Herzens zu heilen vermögen, eilt er zu diesen, zeigt sie ihnen vor, und bittet um den lindernden Balsam. Hiezu drängt ihn der lebendige Eifer für sein Seelenheil, wobei er so wenig Gewissenszwang erleidet, daß ihm gerade die Zurückhaltung seiner Vergehung die größte Geistes-Unruhe verursachen würde.

Der Schrifttext Joh. XX. 23., wo Christus verordnete, nicht so geradehin und immer die Sünden zu erlassen, sondern entweder zu erlassen oder zu behalten, wo er also nicht bloß eine Begnadigungs-, sondern auch eine Zucht-Anstalt errichtete und ihre Handhabung seinen Beamten anbefahl. Diese sollen entweder auf Verzeihung oder auf Bestrafung sprechen, welches durchaus nicht blindlings oder nach Willkühr, sondern nur nach Beschaffenheit des Sünden-Zustandes zu geschehen hat, dessen Kenntniß ihnen daher nothwendig ist; da nun ihnen solche aus Abgang höherer Belehrung nur durch Selbst-Anklage der Schuldigen werden kann, so muß

Jeder, welcher von fraglicher Heils-Anstalt Gebrauch machen will, seinen Sünden-Zustand offenbaren, oder seine Vergehungen einbekennen; wonach also Christus mit der Buß-Anstalt zugleich auch die Eröffnung der Sünden angeordnet hat, wie mit der Errichtung eines jeden Tribunals Erforschung und Kenntniß der Sache nothwendig verbunden ist.

Nur von der Kenntniß der Vergehungen kam es auch, daß die Apostel die Sünder nicht immer begnadigten, sondern auch züchtigten; erst da Petrus von dem Simon Magus hörte, daß er die Gaben des hl. Geistes mit Geld erkaufen wollte, sprach er ihm allen Antheil an der Sache Gottes ab Apg. VII. 19—24., und Paulus schloß den Korinthier aus der Gemeinde, weil er gerade dieß unnatürliche, mehr als heidnische Verbrechen von ihm erfahren hatte I. Kor. V. 1. flg.

Hiezu kommt noch, daß selbst durch den bloßen Urtheilsspruch, daß Jemanden die Sünden entweder vergeben oder behalten sind, der Anordnung Christi nach seinem Geiste und nach seinen ausdrücklichen Bestimmungen noch nicht volle Genüge geschiehet; denn da er vor Allem Belehrung, Zurechtweisung und Besserung der Menschen will; da er deßhalb seine Apostel zum Lichte der Welt und zum Salze der Erde bestellte; da ferner die Anweisung zum Guten bei den Fehlenden am meisten Noth thut, daher besonders für diese die Beamten des Himmelreichs als Licht und Salz (Lehrer und Arzt) sich erweisen sollen, so folgt hieraus wieder, daß sie zur vollkommenen Besorgung ihres Amtes die Vergehungen ihrer Untergebenen kennen, daher auch diese zur Aufdeckung derselben verbunden seyn müssen; erst in solcher Verbindung mit Unterricht und Besserung wird Jesu Absicht bei Einsetzung des Bußsacraments vollkommen erreicht.

Weniger beweisen die sonst angeführten Texte, als: „Sie wurden getauft — einbekennend (ἐξομολογούμενοι) ihre Sünden". Matth. III. 6. D. h. Sie bekannten entweder in Worten, oder bloß durch die Annahme der Taufe, daß sie Sünder waren. Auserdem ist hier von der Johannestaufe und nicht von der Gewalt der Sünden-Vergebung die Rede. Aehnliche Erklärung läßt Apg. XIX. 18. zu: „Viele der Glaubenden kamen, einbekennend und ankündend ihre Thaten". — Luk. XVII. 14. sollen sich Aussätzige, nicht Sünder, den (jüdischen) Priestern zeigen. — „Alles ist aus Gott, welcher uns mit sich versöhnt hat durch Jesus Christus, und uns giebt den Dienst der Versöhnung" II. Kor. V. 19.;

d. i.: der uns aufgetragen hat, die Lehre der Versöhnung an die Menschen zu bringen. Vergl. I. Kor. I. 17. „Bekennet einander die Sünden, und betet für einander, daß ihr geheilt werdet." Jak. V. 16. Dieses von Allen gegenseitig zu geschehende Bekenntniß ist zur Erweckung des wechselseitigen Mitleides ohne Beziehung auf die Macht der Sünden-Vergebung gefordert. „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so täuschen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns; wenn wir aber bekennen unsre Sünden, so ist er (Gott) treu und gerecht, daß er uns nachlasse die Sünden und uns reinige von allem Unrecht. Wenn wir sagen, daß wir nicht gesündiget haben, machen wir ihn zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns".I. Joh. I. 8. 9. 10. Nach dem Contexte will der Apostel von einem Jeden nur eine demüthige Erkenntniß seines sündigen Zustandes vor Gott.

Die Erblehre:

Irenäus. »Quidam Valentiniani clam eas mulieres, quae discunt ab eis doctrinam hanc, corrumpunt, quemadmodum multae saepe ab eis suasae post conversae mulieres ad ecclesiam Dei cum reliquo errore et hoc confessae sunt« [1]). Dieses Bekenntniß war ein Theil ihrer Buße zur Wiederaufnahme in die Kirchen-Gemeinschaft, und bleibt um so merkwürdiger, weil es über geheime Vergehen abgelegt ward.

Origenes. »Vide, quid edocet nos scriptura divina, quia oportet peccata non celare intrinsecus. Fortassis enim sicut ii, qui habent intus inclusam indigestam escam — si vomuerint, relevantur; etiam hi, qui peccaverint, siquidem occultant et retinent intra se peccatum, intrinsecus urgentur, et propemodum suffocantur a phlegmate et humore peccati; si autem ipse sui accusator fiat, dum accusat semet ipsum et confitetur, simul evomit et delictum, atque omnem morbi digerit causam. Tantummodo circumspice diligentius, cui debeas confiteri peccatum tuum; proba prius medicum, cui debeas causam languoris exponere, qui — siquid concilii dederit, facias et sequaris; si intellexerit, talem esse lanquorem tuum, qui in conventu totius ecclesiae exponi debeat et curari — procurandum est« [2]). »Est adhuc septima, licet dura et laboriosa, per poenitentiam remissio peccatorum, cum peccator non erubescit, sacerdoti

[1]) Adv. haer. L. I. C. 6. Vergl. C. 13.

[2]) Hom. II. in Ps. 37.

Domini indicare peccatum *) suum« [1]). »Omni genere pronuncianda sunt et in publicum proferenda, si quod in occulto gerimus, si quod in sermone solo, vel etiam intra cogitationum secreta commisimus; cuncta necesse est publicari, cuncta proferri, proferri autem ab illo, qui et accusator est peccati et incentor; ipse enim nos ut peccemus instigat, ipse etiam cum peccaverimus accusat, si ergo in vita praeveniamus eum, et ipsi nostri accusatores simus; nequitiam diaboli inimici nostri effugimus« [2]).

Basilius. »In peccatorum confessione eadem ratio est, quae in apertione vitiorum corporis. Ut igitur vitia corporis — eodem modo etiam peccatorum confessio fieri debet (*οφειλει*) apud eos videlicet, qui ea possint curare. —« [3]) »Necessario (*αναγκαιον*) iis peccata aperiri debent, quibus credita est dispensatio mysteriorum Dei.« [4]).

Gregorius Nyss. »Major in eo tibi fiducia sit, qui te in Deo genuit, quam in illis, a quibus corpore procreatus es; audacter ostende illi, quae sunt recondita; animi arcana tanquam occulta vulnera medico detege; ipse et honoris et valetudinis tuae rationem habebit« [5]).

Chrysostomus. »Quia in magnam hanc hebdomadam pervenimus Dei gratia, nunc maxime et jejuniis cursus intendendus, et magis continuandae sunt preces, faciendaque et diligens et pura confessio —. Scit enim inimicus noster, quod per tempus possumus de iis, quae ad nostram salutem attinent, loqui, et peccata declarare, seu aperire et detegere vulnera medico *), et sanitatem consequi, ideo maxime tunc obsistit, omniaque facit et tractat, ut nos supplantet, negligentesque faciat« [6]). »Qui homini detegere peccata erubescit, Deo vero cernente facere non erubescit, neque confiteri vult, et

---

*) Nach Eisenschmid: „öffentliche, mit großem Aergerniß verknüpfte Verbrechen"; wie kann dann noch von ihrer mit Schamröthe verbundenen Aufdeckung die Rede seyn?

[1]) Hom. II. in Levit.
[2]) Hom. III.
[3]) Regul. brevior. Respons. ad interrog. 229.
[4]) Regul. brevior. ad interrog. 288.
[5]) Serm. adv. eos, qui alios acerbius judicant.

*) Der pastor oder sacerdos nach L. II. de sacerd. C. 3.

[6]) Hom. XXX. in Genes.

poenitentiam agere, in die illa non coram uno vel duobus, sed universo terrarum orbe spectante traducetur« [1]).

Tertullian. »Exomologesis — mandat — sacco et cineri incubare — mugire dies noctesque ad Dominum Deum suum, presbyteris advolvi, et charis Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae injungere. — Plerosque tamen hoc opus, ut publicationem sui, aut suffugere, aut de die in diem differre praesumo, pudoris magis memores, quam salutis; velut illi, qui in partibus verecundioribus corporis contracta vexatione conscientiam medentium vitant, et ita cum erubescentia sua pereunt. — Siquid humanae notitiae subduxerimus: proinde et Deum celabimus« [2])? Derselbe will schon den Eingang zur Taufe »cum confessione omnium retro delictorum« [3]): um wie viel mehr muß er solches bei der Buße fordern?

Cyprian. »Quanto et fide majores et timore meliores sunt, qui quamvis nullo sacrificii facinore constricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes exomologesin conscientiae faciunt, animi sui pondus exponunt, salutarem medelam parvis licet et modicis vulneribus exquirunt? scientes scriptum esse: Deus non deridetur; derideri et circumveniri Deus non potest, nec astutia aliqua fallente deludi. — Confiteantur singuli delictum suum, dum adhuc, qui deliquit, in saeculo est, dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata est« [4]).

Lactantius. »Poenitentiam nobis in circumcisione (Deus) proposuit, ut si cor nudaverimus, id est, si peccata confessi satis Deo fecerimus, veniam consequamur, quae contumacibus et admissa sua celantibus denegatur ab eo, qui non faciem sicut homo, sed intima et arcana pectoris intuetur« [5]).

---

[1]) Orat. de mul. samarit.

[2]) L. de Poenit. C. 9. u. 10. Eisenschmid nicht wissend, daß Tert. nur ein einziges Buch von der Buße schrieb, citirt L. I. und giebt von der Stelle die Erklärung, es sey besser: „öffentlich in Bußkleidern zu erscheinen, und so auch von Gott Vergebung zu erhalten, als verborgen zu bleiben und verdammt zu werden". Was doch der Buß-Sack für einen Werth bekommen hat von Einem, der solche Aeußerlichkeiten verlachen muß.

[3]) De Bapt. C. 20.

[4]) L. de laps.

[5]) Divin. Instit. L. IV. C. 17.

Ambrosius. »An pudeat te Deo supplicare, quem non lates, cum te non pudeat, peccata tua homini, quem lateas, confiteri« [1]? »Ecce nunc tempus adest, in quo et peccata vestra confiteri Deo et sacerdoti, et per jejunia et orationes et lacrymas atque eleemosynas delere debetis« [2].

Pacian. »Rogo vos, fratres! per illum Dominum, quem occulta non fallunt, desinite vulneratam tegere conscientiam; prudentes aegri medicos non verentur, ne in occultis quidem corporis partibus secaturos, etiam perusturos — et peccator erubescet, perpetuam vitam praeteriti pudore mercari? an sic illi melius est perire« [3]?

Hieronymus. »Siquem serpens diabolus occulte momorderit, et nullo conscio eum peccati veneno infecerit; si tacuerit, qui percussus est, et non egerit poenitentiam, nec vulnus suum fratri et magistro voluerit confiteri; magister, qui linquam habet ad curandum, facile ei prodesse non poterit; si enim erubescat aegrotus vulnus medico confiteri, quod ignorat medicina, non curat« [4]. »Alligat vel solvit episcopus et presbyter non eos qui insontes vel noxii, sed pro officio suo, cum peccatorum audierit varietates, scit, qui ligandus sit, vel solvendus« [5].

Augustin von dem die Buße bis an sein Lebensende verschiebenden Sünder: »si ad ultimum vitae steterit, nescit, si ipsam poenitentiam accipere ac Deo et sacerdoti peccata sua confiteri poterit» [6].

Mehrere traditionelle Zeugnisse enthalten die unten *) angezeigten Schriften.

Aus diesen Stellen erhellet: das Sündenbekenntniß

---

[1]) De Poen. L. II. C. 10.
[2]) Sermo fer. 2. post dominic. quadr.
[3]) Exhort. ad Poenit.
[4]) Comment in C. X. Ecclesiast.
[5]) — — — in Matth. XVI.
[6]) Serm. CCCXCIII.

*) Kurze Geschichte der Kirchenbuße, und Apologie der sacramentalischen Beichte. — Von P. Brunnquell. Bamb. Goebhardt. 1816. — Die Beicht ist ein wesentlicher, und in der kathol. Kirche immer festgesetzter Theil des hl. Bußsacraments; gründlich bewiesen von einem alten Pfarrer —. Rothweil, Herder. 1821. — Die Beichte, eine historisch-kritische Untersuchung von Dr. H. Klee. Frankf. Reinherz. 1828.

1) bestand schon in den ersten Zeiten der Kirche, als ein besonderer und nothwendiger Theil der Buße,

2) erstreckt sich auch auf die geheimsten Sünden,

3) mußte bei den Priestern abgelegt werden, weil diese ohne Kenntniß der Vergehungen die ihnen zugetheilte Macht zu lösen und zu binden nicht ausüben, die ihnen aufgelegte Pflicht zu richten und zu heilen nicht erfüllen können.

Die Kirche auf dem IV. Concil in Lateran die jährliche Beichte anbefehlend oben S. 241. setzte die allgemeine Verbindlichkeit hiezu schon voraus. Das Concil von Trient: »Ex institutione sacramenti poenitentiae jam explicata universa ecclesia semper intellexit, institutam etiam esse a Domino integram peccatorum confessionem, et omnibus post baptismum lapsis jure divino necessariam existere, quia D. N. J. C. e terris ascensurus ad coelos sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit tanquam praesides et judices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint, quo pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntient. Constat enim, sacerdotes judicium hoc incognita causa exercere non potuise, neque aequitatem quidem illos in poenis injungendis servare potuisse, si in genere duntaxat, et non potius in specie ac sigillatim sua ipsi peccata declarassent» [1]).

Einwendungen *).

1) Das Sünden-Bekenntniß wird aus Joh. XX. durch eine theologische Conclusion abgeleitet, welche kein Dogma begründet.

Antw. Das Sünden-Bekenntniß ist mit der Anordnung Christi Joh. XX. nothwendig gesetzt und ein wesentlicher Theil derselben, wird daher durch den geführten Schluß nicht erst zum Daseyn sondern nur zu Kenntniß gebracht.

2) Zur Verwaltung des von Christus Joh. XX. angeordneten Amtes ist es schon hinlänglich, zu wissen, ob Jemand im reui-

[1]) Sess. XIV. C. 5. Vergl. Can. 7.

*) Vergl. Läßt sich die umgängliche Nothwendigkeit der Beichte zur Vergebung der Sünden aus den theologischen Principien beweisen? In J. Jahns Nachträgen zu seinen theolog. Werken. Tüb. 1821. — Ueber die Nothwendigkeit der Ohrenbeicht. Jahrschrift für Theol. und Kirchenrecht der Katholiken. III. B. 3. H.

gen Zustande sich befindet oder nicht, welches aus der Sünden-Aufzählung nicht abgenommen werden kann.

Antw. Die Anordnung Christi als Zucht-Anstalt fordert zur Bestimmung der Zucht-Weise und ihrer Andauer nothwendig die Angabe der zu bestrafenden Fehler.

3) Christus selbst sicherte den Sündern auf die bloße Darlegung ihrer reuigen Gesinnungen die Vergebung zu Matth. IX. 2. Luk. XVIII. 15.

Antw. Weil Christus damals nichts weiter als die Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Buße überhaupt zeigen wollte.

4) Einem wahrhaft Reuigen und als solchen Erkannten sind die Sünden zu erlassen, so daß hiezu ihre Eröffnung gar nichts mehr beiträgt.

Antw. Auch einem Reuigen kann die Vergebung auf einige Zeit versagt werden, wenn die Menge und Schwere seiner Vergehungen, das dadurch gegebene Aergerniß und angerichtete Böse, die tief verletzte Heiligkeit des Himmelreichs, sein und seiner Mitbrüder geistig Wohles es so heischen.

5) Die Apostel behielten in den oben angeführten Beispielen die Sünden deßwegen, weil sie öffentlich bekannt waren.

Antw. Aber auch deßwegen, weil es gerade Sünden von dieser Natur waren, die sie daher auch nur ihnen allein bewußt behalten hätten.

6) Paulus fordert vor der Communion weiter nichts als eine Selbstprüfung 1. Kor. XI. 27.

Antw. Welche Selbstprüfung erst Buße und Beicht zur Folge haben soll.

7) Die Apostel gedenken nie der Beicht, da sie doch von Buße und Sündenvergebung sprechen II. Kor. XII. 21. I. Joh. I. 8. 9. 10. III. 20. Jak. V. 14—16. Offenb. II. 5.

Antw. Die Apostel sprechen von der inneren Herzensstimmung, vom Reusinne, als der Grundbedingung, von der alle Begnadigung abhängt, womit sie die einzelnen Theile der Buße nicht aus-, sondern vielmehr einschließen; in einigen dieser Stellen ist auch nicht einmal die Buße genannt, deren Nothwendigkeit die Apostel gewiß anerkannt haben.

8) Mehrere Väter lassen die Sünden-Vergebung ohne Beicht erwirkt werden.

Origenes zählt oben S. 83 mehrere Mittel der Versöhnung auf.

Chrysostomus. »Nec cogit, in medium procedentes, quae peccavimus, enunciare, sed sibi soli rationem reddere jubet, et sibi confiteri. — Peccata dimittit, nec cogit praesentibus quibusdam ea efferre et enunciare; sed unum solum exigit, ut, qui remissione fruitur, doni magnitudinem intelligat« [1]). »Vos hortor et oro: crebrius et assidue Deo confiteamini. Neque enim te in theatrum duco conservorum tuorum; non hominibus detegere peccata cogo. Conscientiam coram Deo explica — Dic, ut hic deposito onere abeas illuc purus, et immunis, et intolerabili illa publicatione libereris« [2]). »Deo soli dic peccatum tuum, — et dimittitur peccatum tuum« [3]). »Cur igitur pudescis et erubescis dicere peccata tua? Num enim homini dicis, ut te probro afficiat? Num enim conservo confiteris, ut in publicum proferat? Imo vero ei, qui Dominus est, ei, qui —. Non, inquit, cogo te in medium prodire theatrum ac multos adhibere testes. Mihi soli dic peccatum privatum, ut sanem ulcus, teque dolore liberem« [4]). »Non lingua solum dicamus, sed etiam mente et cogitatione; ne nos dicamus peccatores tantum, sed etiam peccata cogitemus, unumquodque speciatim percensentes. Non tibi dico, ut ea tanquam pompam in publicum efferas, neque ut apud alios oculos accuses; sed suadeo, ut pareas prophetae dicenti: Revela Domino viam tuam. Apud Deum ea confitere, apud judicem confitere peccata tua, orans, si non lingua, saltem memoria; et sic misericordiam impetra« [5]). »Qui haec fecit, si voluerit, ut decet, uti conscientiae adjumento, et ad confessionem facinorum festinare, et medico ostendere ulcus, qui curat, et non exprobrat, atque ab illo remedia accipere, et soli ei loqui, nullo alio conscio, et omnia dicere cum diligentia, facile peccata sua emendabit. — Nequaquam, quia ignorat, confessionem a nobis requirit, qui omnia scit, antequam fiant, sed volens per confessionem nos quoque peccatorum habere sensum, et gratitudinem erga se ostendere« [6]). »Pudet dicere te peccasse? Dic ea (peccata) quotidie in oratione. Num enim dico, ut ea conservo dicas, qui tibi exprobret? Dic Deo, qui eis medetur« [7]).

[1]) Hom. XXI. ad pop. Antioch.
[2]) Hom. V. De incomprens. Dei natura.
[3]) Hom. IX. De Poen. Eben so Hom. VIII.
[4]) Hom. IV. de Lazaro.
[5]) Hom. XXXI. in Hebr.
[6]) Hom. XX. in Genes.
[7]) Hom. II. in Ps. 50.

Ambrosius. »Lavant lacrymae delictum, quod pudor est confiteri; et veniae fletus consulunt et verecundiae; lacrymae sine horrore culpam loquuntur; lacrymae crimen sine offensione verecundiae confitentur« [1]).

Augustin. »Aliquid decrevisti in corde tuo? Si revocaberis ab actu tuo: sanatus eris, antequam perpetres« [2]).

Cassian. »Quodsi verecundia retrahente revelare ea (peccata) coram hominibus erubescis: illi, quem latere non possunt, confiteri ea jugi supplicatione non desinas, ac dicere: iniquitatem meam cognosco; qui et absque illius verecundiae publicatione curare, et sine improperio peccata donare consuevit« [3]).

Antw. Origenes von verschiedenen Sünden sprechend, giebt auch verschiedene Mittel zu ihrer Tilgung an, denn außerdem hätte er das letzte derselben als das schwierigste umsonst angeführt.

Chrysostomus meinte in den fünf ersten Stellen nur das öffentliche diffamirende Bekenntniß, wie dieß bei weltlichen Richtern geschah, in den übrigen aber die bei der täglichen Gewissenserforschung Statt findende reuige Anerkennung der Vergehungen; oder er empfahl eine solche Reue, die schon aus und durch sich selbst die Vergebung erwirkt; auch kann es seyn, daß er durch das Bekenntniß vor Gott kein anderes, als das, welches dem Priester abgelegt wird, ausdrücken wollte, wie auch die Griechischen Priester den Büßer nach Goar mit den Worten anreden: »Frater! — ne verearis; non enim mihi, sed Deo, coram quo stas, peccata tua enuntias«. Da Chrys. den Priestern die Macht der Sündenvergebung so bestimmt zuschrieb, so konnte er diese den Büßern ohne allen Verkehr mit jenen nicht mehr zukommen lassen.

Ambrosius und Augustin sprechen von vollkommener Reue, und Cassian erwähnt ihrer als außerordentlichen Mittels zur Versöhnung statt des gewöhnlichen Sünden-Bekenntnisses.

9) Nectarius, Bischof von Konstantinopel, hat das Sünden-Bekenntniß gänzlich aufgehoben, welches Factum Sokrates also erzählt: »Sub idem tempus presbyteros ecclesiarum, qui poenitentiae praeerant (τους επι της μετανοιας πρεσβυτερους), placuit aboleri, idque ob hujusmodi causam. Postquam Novatiani se ab ecclesia sejunxissent, eo quod cum illis, qui per-

---

[1]) Serm. XLVI. de negat. Petri.
[2]) Serm. XLIII. de verb. Dom.
[3]) Collat. Patr. XX. 20.

secutione Deciana lapsi fuerant, communicare noluissent, ex illo tempore episcopi poenitentiarium presbyterum albo ecclesiastico adjecerunt, ut, qui post baptismum lapsi essent, coram presbytero ob eam rem constituto confiterentur. — Mulier quaedam nobilis ad poenitentiarium presbyterum accedens delicta post baptismum a se perpetrata sigillatim confessa est (κατα μερος εξομολογειται). Presbyter vero praecepit mulieri, ut jejuniis et orationibus continuis vacaret, quo scilicet una cum delictorum confessione opus etiam poenitentiae conveniens ostenderet. Progressu temporis mulier aliud facinus confessa est (ἡ δε γυνη προβαινουσα και αλλο πταισμα ἑαυτης κατηγορει), ecclesiae videlicet diaconum cum ipsa stupri consuetudinem habuisse. Id quum dixisset, diaconus quidem ecclesia ejectus est, populus vero graviter commoveri coepit. Neque enim solum ob scelus, quod patratum fuerat, indignabantur, verum etiam eo, quod labes haud mediocris atque infamia hoc facto aspersa videbatur ecclesiae. Quum igitur ob eam causam ecclesiastici homines dicteriis appeterntur, Eudaemon quidam ecclesiae presbyter Alexandria oriundus episcopo Nectario suasit, ut poenitentiarium quidem presbyterum expungeret, unumquemque vero pro arbitrio et pro animi sui conscientia ad sacramentorum communionem sineret accedere; neque enim aliter fieri posse, ut ecclesia ab omni probro libera esset«. Er macht dann hierüber dem Eudämon, von dem er selbst die Sache erfahren hatte, die Bemerkung: »Consilium tuum, o presbyter! utrum ecclesiae profuerit an non, Deus viderit. Caeterum ansam ex eo singulis datam esse video, ut delicta sua invicem amplius non coarguant, nec observent illud Apostoli, quod ita se habet: Nolite communicare operibus infructuosis tenebrarum, sed potius redarguite« [1]).

Antw. Nach gewöhnlicher Widerlegungsweise soll mit dem Bußpriester nur jene von Nektarius getroffene Anordnung aufgehoben worden seyn, nach welcher gewisse schwere und öffentliche Sünden, die sogenannten kanonischen Vergehungen, vor ein besonderes Zuchttribunal gebracht und nach Anweisung desselben gebüßt werden mußten; allein dagegen steht, daß von der Beicht überhaupt und ihrer Nothwendigkeit zur Erhaltung der Verzeihung, ohne alle Bemerkung gewisser Sünden, ferner von Gefallenen im Allgemeinen

[1]) Hist. eccl. L. V. C. 19.

und von der Anstalt des Nektarius die Rede ist in der Art, als wenn nur bei ihr allein jede Zucht und Vergebung jeder Sünde hätte nachgesucht werden müssen. Daher möchte weit besser anzunehmen seyn, daß die Aufstellung des Buß-Priesters vom Nektarius ein zur Handhabung strengerer Zucht eingeführter Gewissenszwang war, wonach es den Gefallenen nicht mehr frei stand, bei welchem Priester immer ihre Sünden zu bekennen, sondern nach welchem sie gehalten waren, nur einem bestimmten, mit besonderen Vorschriften versehenen Pönitential-Presbyter sich zu offenbaren, und von diesem die Buße zu empfangen. Die Einrichtung des Nektarius war demnach eine Beschränkung der alten Beichtfreiheit, eine Anweisung Aller Sünder zu dem Einen Richter, der sein Amt nach gewissen auf ihre Beschämung und Bestrafung eigends berechneten Formen zu versehen hatte. Zu dieser Ansicht berechtigen

a) die Benennung dieses Richters: er heißt πρεσβυτηρ ἐπι της (nicht ἐξομολογησεως, sondern) μετανοιας: Buß- Zucht- Straf-Priester.

b) die Veranlassung seiner Aufstellung: sie war der von den Novatianern den Katholiken gemachte Vorwurf einer zu großen Gelindigkeit im Sündenvergeben. Diese Priester sind also eine späte Erscheinung in der Kirche, wogegen die Beichtväter schon bei Origenes und Cyprian vorkommen.

c) die Anzahl: für jede Kirche war nur ein Einziger bestimmt. Mehrere Beicht-Abnehmer finden sich gleichfalls bei Origenes und Cyprian.

d) der zu erreichende Zweck: schärfere Ahndung der Vergehungen, und Einführung besserer Sitten, wozu beitrug

α) der Zwang, nur bei dem Pönitential-Presbyter sich anklagen zu dürfen; ganz anders nach obiger Aeußerung des Origenes,

β) die hiemit verbundene Beschämung, vor dem Zuchtgericht sich stellen zu müssen, wo man früher ganz unvermerkt dem Priester wie einem Freunde sich entdecken konnte,

γ) die Form der Anklage: diese scheint eine öffentliche gewesen, oder doch von dem geistlichen Richter zuweilen gefordert worden zu seyn,

δ) die Auflegung besonderer oder geschärfterer Strafen, und ihre pünctliche Erduldung gleichsam unter den Augen des Zuchtmeisters.

Nach Aufhebung dieser Einrichtung des Nektarius trat die vorige gelindere Form des Sünden-Bekenntnisses wieder ein, wo Jedem die Wahl seines geistlichen Arztes frei gegeben war, und die

Anwendung der von ihm vorgeschriebenen Heilmittel dem Gewissen überlassen blieb, welches allerdings freiere Sitten veranlassen konnte.

10) Die Synode zu Chalon im J. 813 erklärte: »Quidam Deo solummodo confiteri debere dicunt peccata, quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent, quod utrumque non sine magno fructu intra s. fit ecclesiam. Ita dumtaxat ut et Deo, qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra, et cum David dicamus: Delictum meum cognitum tibi feci —. Confessio itaque, quae Deo fit, purgat peccata, ea vero, quae sacerdoti fit, docet, qualiter illa purgentur peccata. Deus namque salutis et sanitatis auctor et largitor plerumque hanc praebet suae potentiae invisibili administratione, plerumque medicorum operatione« [1]).

Antw. Die Synode spricht hier wohl die Wirksamkeit der vollkommenen Reue aus, zeigt aber auch, was das Sünden-Bekenntniß hiezu noch insbesondere wirkt, und empfiehlt dadurch solches indirect, wie sie auch in den folgenden Kanonen eigene Vorschriften zur Behandlung der Büßer giebt.

11) „Selbst im zwölften Jahrh. waren noch Männer, wie Gratianus, welche sich nicht scheuten, zu bekennen, daß die Beichte, die vor Gott allein geschehe, zur Seligkeit hinreichend sey". So Eisenschmid.

Antw. Wenn Gratian von so großer Bedeutung ist, so mag folgender von ihm geführte Beweis für die Nothwendigkeit der Beicht hier stehen: »Si solis sacerdotibus ligandi solvendique potestas a Deo tradita est; si nullus veniam accipit, nisi ecclesiae supplicationibus ipsam impetrare contendat: concluditur ergo, quod nullus ante confessionem oris et satisfactionem operis peccati abolet culpam« [2]).

12) Derselbe führt noch an: „Die Behauptung, die Ohrenbeichte sey nothwendig, weil sonst der Priester nicht wisse, welche Buße er auflegen müsse, wäre wirklich zu geringfügig, da man ja alle Tage sehen könne, daß die Beichtväter nicht nur, ohne die Fehler abzuwägen, sondern ohne die geringste Ueberlegung die Buße auferlegten". Seinen ganzen Beichtkrieg aber eröffnet er mit dem Hauptschlage: „Die Ohrenbeichte ist kein Sacrament".

Antw. Von der fehlerhaften Verwaltung der Anstalt kann kein Schluß auf ihre Untüchtigkeit oder Unzulässigkeit gemacht wer-

[1]) Can. XXXIII. [2]) De Poen. Dist. I. C. 60.

den. Der vermeintliche Hauptschlag aber geht auf den Schläger selbst zurück, indem er seine Unwissenheit in der kath. Lehre aufdeckt; denn nach dieser ist die Beicht so wenig ein Sacrament, daß unter gewissen Umständen sogar bei ihrem Abgange das Sacrament der Sünden-Vergebung bestehen kann.

Materie und Form des Sünden-Bekenntnisses.

Das Sünden-Bekenntniß muß alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden nach Beschaffenheit und Zahl umfassen, deren man sich bei aufrichtiger Gewissens-Erforschung bewußt wird; unwesentlich aber ist es, ob es öffentlich oder im Geheim abgelegt wird.

Dieß beweisen die nemlichen Gründe, auf welche die Nothwendigkeit des Sünden-Bekenntnisses gestützt wird; denn ohne genaue Kenntniß der Schwere und Zahl der Vergehungen kann Christi Amt nicht in Ausübung gebracht werden.

Nach den Vätern müssen alle, auch die geheimsten Gedanken-Sünden aufgedeckt werden und zwar schon nach Origenes vor allem im Geheim, wozu nach Umständen und Ermessen des Beichtpriesters auch die öffentliche Anklange kommen kann.

Die Kirche auf dem IV. Concil im Lateran: »Omnis — omnia sua solus peccata confiteatur fideliter«; und auf dem Concil zu Trient in dem obigen Hauptstücke fortfahrend: »Ex his colligitur, oportere a poenitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint, et tantum adversus duo ultima decalogi praecepta commissa, quae nonnunquam animum gravius sauciant, et periculosiora sunt iis, quae in manifesto admittuntur; nam venialia, quibus a gratia Dei non excludimur, et in quae frequentius labimur, quanquam recte et utiliter, citraque omnem praesumtionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat, taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt. Verum cum universa mortalia peccata, etiam cogitationis, homines irae filios et Dei inimicos reddant, necessum est, omnium etiam veniam cum aperta et verecunda confessione ad Deo quaerere. Itaque dum omnia, quae memoriae occurrunt, peccata Christi fideles confiteri student, procul dubio omnia divinae misericordiae agnoscenda exponunt;

qui vero secus faciunt, et scienter aliqua retinent, nihil divinae bonitati per sacerdotem remittendum proponunt; si enim erubescat aegrotus, vulnus medico detegere, quod ignorat, medicina non curat. Colligitur praeterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse, quae speciem peccati mutant, quod sine illis peccata ipsa neque a poenitentibus integre exponantur, nec judicibus innotescant, et fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint, et poenam, quam oportet pro illis poenitentibus imponere; unde alienum a ratione est, docere, circumstantias has ab hominibus otiosis excogitatas fuisse, aut unam tantum circumstantiam confitendam esse, nempe peccasse in fratrem. Sed et impium est, confessionem, quae hac ratione fieri praecipitur, impossibilem dicere, aut carnificinam illam conscientiarum appellare; constat enim, nihil aliud in ecclesia a poenitentibus exigi, quam ut, postquam quisquis diligentius se excusserit, et conscientiae suae sinus omnes et latebras exploraverit, ea peccata confiteatur, quibus se Dominum et Deum suum mortaliter offendisse meminerit; reliqua autem peccata, quae diligenter cogitanti non occurrunt, in universum eadem confessione inclusa esse intelliguntur, pro quibus fideliter cum propheta dicimus: Ab occultis meis munda me Domine *). Coeterum, quoad modum con-

*) Es handelt sich hier nach dem Ausdrucke der Theologen um die Integrität der Beicht. Sie ist zweifach: formal und material. Erstere besteht in der Darlegung jener schweren Sünden, ihrer Art, Zahl, Grade und Umstände, deren man sich bei genauer Erforschung des Gewissens bewußt wird; nur diese fordert das Trid.; die zweite umfaßt alle Vergehungen mit allen ihren Umständen, so viel ihrer objectiv bestehen, welche zu erkennen für den Menschen gar oft eine Unmöglichkeit ist. Was insbesondere die Umstände betrifft, so erwähnt zwar das Concil nur jene, »quae speciem peccati mutant«, wie dieß z. B. der Fall bei einer fleischlichen Vermischung ist, welche nach den Unständen der Personen entweder fornicatio, oder adulterium oder incestus seyn kann; allein es schließt hiemit auch diejenigen Umstände, woraus der Grad der Bosheit bei einem Verbrechen ersichtlich ist, nicht aus; denn bei diesen gilt derselbe Grund des Kirchenraths wie bei jenen. Die Eigenschaften der Beicht sind in folgenden Versen zusammen gesetzt:

»Sit simplex, humilis, confessio, pura, fidelis,
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata,
Fortis et accusans, et sit parere parata.«

fitendi secreto apud solum sacerdotem, etsi Christus non vetuerit, quin aliquis in vindictam suorum scelerum et sui humiliationem, cum ob aliorum exemplum, tum ob ecclesiae offensae aedificationem, delicta sua publice confiteri possit, non est tamen hoc divino praecepto mandatum, nec satis consulte humana aliqua lege praecciperetur, ut delicta, praesertim secreta, publica essent confessione aperienda. Unde cum a sanctissimis et antiquissimis patribus magno unanimique consensu secreta confessio sacramentalis, qua ab initio ecclesia sancte usa est, et modo etiam utitur, fuerit semper commendata, manifeste refellitur inanis eorum calumnia, qui eam a divino mandato alienam, et inventum humanum esse, atque a patribus in Concilio Lateranensi congregatis initium habuisse, docere non verentur. Neque enim per Lateranense concilium Ecclesia statuit, ut Christi fideles confiterentur, quod jure divino necessarium et institutum esse intellexerunt, sed ut praeceptum confessionis, saltem semel in anno ab omnibus et singulis, cum ad annos discretionis pervenissent, impleretur—«[1]).

Die Genugthuung.

Die Genugthuung oder die Uebernahme gewisser beschwerlicher Werke zur Befriedigung der aus den begangenen Sünden erwachsenen Forderungen des heiligen Gesetzes und der göttlichen Gerechtigkeit gehört im Allgemeinen gleichfalls zur Buße.

Ihren innigen Zusammenhang mit dieser und ihre Natur läßt erkennen

Die Vernunft, nemlich: der Sünder hat rücksichtlich der Vergangenheit manches Böse verübt, manches Gute unterlassen, in Beziehung auf Gegenwart und Zukunft aber eine gewisse Schlaffheit und Schwäche zum Guten, dagegen Fertigkeit und Neigung zum Bösen angenommen. Für die Vergangenheit will nun an die Stelle des verübten Bösen Gutes gesetzt, und das vernachläßigte Gute wieder eingebracht, für die Zukunft aber eine Zurückhaltung von der Sünde und ein Antrieb zur Tugend bewirkt, der sinnlichen Natur wider ihre Ausschweifungen gleichsam ein Zaum angelegt, und ein Stachel zur Aufregung des höheren Lebens gegeben werden; so fordert es das verletzte und immerfort mit der größten Ge-

[1]) C. 5. Vergl. Can. 7. u. 8.

nauigkeit zu erfüllende heilige Gesetz, weßwegen dann auch solche Werke, die diese Forderungen befriedigen, von dem Sünder zu übernehmen sind.

Aber auch im Hinblick auf die göttliche Gerechtigkeit drängt sich dem Sünder die Genugthuung auf, denn dieser erwägend seinen verübten Frevel auf einer, und die Strenge des Richters auf der andern Seite kann sich unmöglich für straflos halten. Zwar weiß er, daß ihm mit der Sünde zugleich die ewige Strafe erlassen wird; aber gerade deßwegen, weil ihn Gott nicht züchtigt, soll er sich selbst züchtigen; auch darf er immer in Furcht seyn, daß ihn Gott noch zeitlich entweder hienieden oder jenseits strafen wird, dabei aber auch die Hoffnung haben, daß er durch seine Selbstzüchtigung der zu befürchtenden Strafe eben so zuvorkommen oder dieselbe mildern werde, wie er schon gewisse natürliche Strafen der Sünde, z. B. Krankheit durch Mäßigkeit, Armuth durch Fleiß und Sparsamkeit u. s. w. aufzuheben oder zu mildern im Stande ist.

Die hl. Bücher, denn

1) sie rühmen oder fordern gewisse gute Werke als Zeichen der Besserung und als Mittel gegen die Sünde; die des N. B. lassen Christus zu den ungerechten Pharisäern sprechen: „Das bei euch befindliche (τὰ ἐνοντα) gebt als Almosen hin, und sieh! Alles ist euch rein" Luk. XI. 41. Ferner heißt es: „Zachäus sprach zum Herrn: sieh! die Hälfte meiner Güter geb' ich den Armen, und wenn ich Jemand betrogen habe, erstatt' ich es vierfach. Da sprach zu ihm Jesus: heute ist Heil diesem Hause geworden" Luk. XIX. 8. 9. Dann von Petrus, daß er nach begangenem Fehler „hinausging und weinte bitterlich" Matth. XXVI. 75. Paulus schreibt von sich: „Ich züchtige meinen Leib, und bringe ihn in Dienstbarkeit, daß ich Andern predigend nicht selbst unwürdig sey". I. Kor. IX. 27. Dann hinsichtlich eines Verbrechers in der Korintischen Gemeinde: „Allgemein hört man unter euch von einer Unzucht, welche nicht einmal unter den Heiden (angetroffen wird), daß nemlich einer das Weib seines Vaters habe. Und ihr seyd aufgeblasen, und nicht vielmehr traurig, und darauf bedacht, daß hinweggeschafft werde aus eurer Mitte, der die That begangen hat? Ich wenigstens, zwar abwesend mit dem Leibe aber gegenwärtig mit dem Geiste, habe schon lange als gegenwärtig beschlossen, den, der so gehandelt hat, im Namen unsers Herrn Jesu Christi, zu übergeben einen solchen dem Satan zum Untergange des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn Jesu." I. Kor.

V. 1 — 6. Einen dem Satan übergeben = Einen als Nichtchristen behandeln, der Wohlthaten des Reiches Gottes verlustigen, und dadurch mit Schmerz und Leid erfüllen, etwa auch in körperliche Krankheiten stürzen, wie z. B. das Geschlagenwerden des Apostels vom Engel des Satans II. Kor. XII. 7. von leiblichen Wehen zu verstehen ist. Paulus strafte demnach den gefallenen Korinthier und zwar im Namen, d. i. aus Vollmacht J. Ch. und zu dem Ende, daß dadurch seine Sinnlichkeit mit ihren Gelüsten niedergedrückt, dagegen sein erstorbener Geist wieder belebt und für die Seligkeit gerettet würde. Eben so: „In Rücksicht des Glaubens haben Einige Schiffbruch gelitten; unter denen sind Hymenäus und Alexander, welche ich dem Satan übergeben habe, damit sie durch Züchtigung lernen (παιδευθωσι), nicht mehr zu lästern". I. Tim. I. 19. 20. Und im A. B.: „Durch Barmherzigkeit und Treue wird gesühnt das Unrecht". Sprüchw. XV. 6. „Deine Sünden löse durch Gerechtigkeit und deine Uebelthaten durch Barmherzigkeit gegen die Armen: vielleicht wird Nachlaß deinen Sünden". Dan. IV. 24. Vergl. Tob. IV. 11. XII. 8. 9. Ekkli. III. 33.

2) Sie sprechen von ausserordentlichen zeitlichen Sündenstrafen, mit denen Gott zuweilen die Menschen heimsucht, wie z. B. den ersten Aeltern I. Mos. III. 17. flg., den rebellischen Israeliten IV. Mos. XIV. 20. flg., dem mißtrauenden Mose und Aaron XX. 12. V. Mos. XXXII. 49., dem Todtschläger und Ehebrecher David II. Sam. XII. 13. 14., demselben wegen der Volkszählung I. Chron. XXI., den unwürdigen Communicanten I. Kor. XI. 30. 32. widerfahren ist; dann aber auch von der Abwendbarkeit solcher Strafen durch Bußwerke. Im N. B.: „Bedenke denn, von wo du herabgefallen, und thue Buße (μετανοησον), und die ersten Werke übe; wo nicht, so komm' ich dir schnell und werde rücken deinen Leuchter von seiner Stelle, wenn du nicht Buße thust". Offenb. II. 5. „Sieh! ich werfe sie (die Verführerin) auf's Bett hin, und die Buhlenden mit ihr in großes Elend, wenn sie nicht umkehren von ihren Werken". Vs. 22. Im A. B. spricht Gott: „Wenn ich schließe die Himmel und kein Regen seyn wird, und wenn ich befehle der Heuschrecke, abzufressen das Land, und wenn ich schicke Pest in mein Volk, und es bekehrt sich mein Volk — und sie flehen und suchen mein Antlitz, und kehren zurück von ihren bösen Wegen, so werde auch ich hören vom Himmel und sühnen ihre Sünden und heilen ihr Land". II. Chron. VII. 13. 14. „Hast du gesehen, daß sich gedemüthigt (vergl.

Vs. 27.) Achab vor meinem Angesicht? Darum — will ich nicht herbeiführen das Unglück (Vs. 21.) in seinen Tagen". I. Kön. XXI. 29. „Wenn zurückkehrt das Volk von seinem Bösen, von dem ich gesprochen über dasselbe, so soll auch mich reuen wegen des Bösen, das ich geschworen zu thun demselben". Jer. XVIII. 8. „Und es sah Elohim ihre Werke (Vs. 5 — 9. der Nineviten), daß sie zurückkehrten vom Wege des Bösen, und es erbarmte sich Elohim über das Böse, das er gesprochen, ihnen zu thun, und thats nicht". Jon. III. 10. »Conclude eleemosynam in corde pauperis, et haec pro te exorabit ab omni malo«. Eccli. XXIX. 15.

Die Tradition, welche sowohl zum Behufe der Besserung als der Strafabwendung die Genugthuung vorschreibt.

Origenes. »Si te ipse emendaveris, si te ipse correxeris, pius est Deus et misericors, qui vindictam temperet ab eo, qui illam poenitendo praevenit« [1]).

Gregorius Nyss. »Inducantur omnia arma poenitentiae, ut securis acies et ictus propulsetur« [2]).

Chrysostomus. »Ut igitur neque puniamur, neque poenas demus, in suam quisque conscientiam ingrediatur, vitamque explicet, cunctisque commissis diligenter excussis condemnet animam, quae haec patravit, puniatque cogitationem, affligat crucietque suam ipsius mentem, supplicium a se ipso exigat pro peccatis per condemnationem, per diligenter actam poenitentiam, per lacrymas, per confessionem, per jejunium, per eleemosynam, per continentiam ac charitatem, ut possimus omnes omni modo his depositis peccatis multa cum fiducia illuc proficisci« [3]).

Tertullian. »Poenitentiae compensatione redimendam proponit (Dominus) impunitatem« [4]). »In quantum non peperceris tibi, in tantum tibi Deus, crede, parcet« [5]).

Cyprian. »Dominus longa et continua satisfactione placandus est« [6]).

Ambrosius. »Sicut qui pecunias solvunt, debitum reddunt, nec prius evacuatur foenoris nomen, quam totius sortis ad nummum usque quocunque solutionis genere quantitas uni-

---

[1]) In L. Jud. Hom. III.
[2]) Orat. in eos, qui acerbius alios judicant.
[3]) Conc. IV. de Lazaro.
[4]) De Poenit. C. 6.
[5]) Ib. C. 9.
[6]) Epist. XL.

versa solvatur; sic compensatione charitatis actuumque reliquorum, vel satisfactione quacunque peccati poena dissolvitur« [1]). Sieh noch oben S. 295.

Auguſtin. »In melius est vita mutanda, et per eleemosynas de peccatis praeteritis est propitiandus Deus« [2]).

Die Kirche, aus ihrer jeweiligen Buß-Anſtalt, und ihren beſondern auf dem Trienter Concil gemachten Erklärungen: »Docendum est — poenitentia contineri non modo cessationem a peccatis, et eorum detestationem aut cor contritum aut humiliatum, verum etiam eorundem sacramentalem confessionem saltem in voto et suo tempore faciendam et sacerdotalem absolutionem; itemque satisfactionem per jejunia, eleemosynas, orationes et alia pia spiritualis vitae exercitia, non quidem pro poena aeterna, quae vel sacramento, vel sacramenti voto una cum culpa remittitur, sed pro poena temporali, quae, ut s. literae docent, non tota semper, ut in baptismo fit, dimittitur illis, qui —« [3]). Ferner: »Demum quoad satisfactionem — s. synodus declarat, falsum omnino esse et a verbo Dei alienum, culpam a Domino nunquam remitti, quin universa etiam poena condonetur. Perspicua enim et illustria in ss. literis exempla reperiuntur, quibus praeter divinam traditionem hic error quam manifestissime revincitur. Sane et divinae justitiae ratio exigere videtur, ut aliter ab eo in gratiam recipiantur, qui ante baptismum per ignorantiam deliquerint, aliter vero, qui semel a peccati et daemonis servitute liberati, et accepto Spiritus s. dono scienter templum Dei violare, et Spiritum s. contristare non formidaverint. Et divinam clementiam decet, ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata dimittantur, ut occasione accepta, peccata leviora putantes, velut injurii et contumeliosi Spiritui s, in graviora labamur, thesaurizantes nobis iram in die irae. Procul dubio enim magnopere a peccato revocant, et quasi fraeno quodam coërcent hae satisfactoriae poenae, cautioresque et vigilantiores in futurum poenitentes efficiunt; medentur quoque peccatorum reliquiis, et vitiosos habitus male vivendo comparatos contrariis virtutum actionibus tollunt; neque enim securior ulla via in ecclesia Dei unquam existimata fuit ad amovendam imminentem a Domino poenam,

[1]) L. VII. in Luc.
[2]) Enchir. C. 70.
[3]) Sess. VI. C. 14.

quam ut haec poenitentiae opera homines cum vero animi dolore frequentent«[1]).

Hiebei sind noch folgende Puncte bemerklich zu machen:

Zweck der Bußwerke: dieser ist theils Besserung, theils Züchtigung des Sünders, theils dessen Straflosmachung vor Gott.

Beschaffenheit und Eintheilung derselben: sie zerfallen demnach in heilende und strafende, und müssen daher mit besonderer Beziehung auf die Natur, Größe und Menge der begangenen Sünden, ferner auf den moralischen und physischen Zustand des Sünders, ja auf seine bürgerlichen Lebensverhältnisse eingerichtet seyn.

Die vorzüglichsten Bußwerke: diese sind allerdings nach der Schrift, den Vätern und dem Trienter Concil Beten, Fasten und Almosengeben, weil sie gerade den Sünden wider Gott, wider sich selbst und wider den Nächsten entgegen stehen. Der von Gott losgerissene Mensch soll durch öftere Erhebung des Gemüthes zu ihm wieder mit ihm sich vereinigen; da er aber anfangs weder den Willen noch die Kraft zu einem solch steten Aufblicke zu Gott haben kann, so muß er durch besondere Gebethsformeln und bestimmte Betzeiten dazu angehalten werden, welche gleichsam die Maschinen sind, wodurch sein beständig zum Irdischen herabsinkender Geist aufgewunden und in die Höhe gebracht wird. Der aus unordentlicher Eigenliebe an und gegen sich selbst gesündigt hat, soll lernen, die Forderungen seiner Sinnlichkeit denen des Geistes zu unterwerfen, worin ihm die Entziehung körperlicher Lieblings-Genüsse Anleitung und Uebung verschafft. Endlich der Lieblose und Ungerechte wider den Nächsten muß angehalten werden, mit seinem Mitmenschen in ein freundliches und wohlthätiges Verhältniß zu treten, wozu anbefohlene milde Gaben und Liebesdienste an Nothleidende den Weg anbahnen und darauf festhalten. Durch dergleichen Werke wird nun wirklich das Versäumte wieder eingebracht, und eine wahrhaftige Genugthuung geleistet

1) Gott, welcher fordert, daß ihm das ganze Leben des Menschen geweiht sey: durch besondere und außerordentliche Andachtsübungen wird der Büßer, der zuvor wenig oder gar nicht an Gott dachte, angehalten, öfters seinen Geist zu ihm emporzuschwingen, als es im gemeinen gleichwohl religiösen Leben zu geschehen pflegt; seine Tage werden so zu sagen zu lauter Festtagen, da es sonst dergleichen weniger giebt.

---

[1]) Sess. XIV. C. 8. Vergl. Can. 12. u. 15.

2) der vernünftigen Selbstliebe, welche da immer die Schranken der Mäßigung vorschreibt: der Mensch über diese Schranken hinausgeschritten wird nun nicht nur in dieselben zurückgebracht, sondern noch mehr eingeengt, damit er für die Zukunft in dem ihm belassenen weitern Kreise sich halten lerne.

3) der Nächstenliebe, welche darauf dringt, daß der Mensch seinem Mitbruder kein Leid zufüge, ihm vielmehr alles Gute erweise: der Büßer, der nun angewiesen ist, mit Fleiß die Gelegenheiten aufzusuchen, wo er Wohlthaten spenden kann, und diese Wohlthaten öfters und in größerem Maaße zu spenden, als er strenge verpflichtet ist, der zahlt nach, was er noch schuldet, und befriedigt so die Nächstenliebe in den Forderungen ihrer Rückstände.

Diese Bußwerke sind jedoch nicht im strengsten Sinne des Wortes zu nehmen, und daher umfaßt das Gebet alle gottesdienstlichen Handlungen, das Fasten, alle Mittel der Selbstverläugnung und Abtödtung, das Almosen alle Werke der Barmherzigkeit.

Auch durch geduldige Tragung zeitlicher von Gott geschickter Uebel kann nach dem Trid. Genugthuung geschehen: »Docet praeterea, tantam esse divinae munificentiae largitatem, ut non solum poenis, sponte a nobis pro vindicando peccato susceptis, aut sacerdotis arbitrio pro mensura delicti impositis, sed etiam, quod maximum amoris argumentum est, temporalibus flagellis a Deo inflictis et a nobis patienter toleratis apud Deum Patrem per Christum Jesum satisfacere valeamus« [1]).

Wer die Bußwerke auflegt: nach dem unmittelbar Vorausgegangenen legt theils der Sünder selbst, theils die Kirche durch die Priester die geeigneten Bußwerke auf.

Die Befugniß der letztern, ja sogar ihre Pflicht hiezu erweiset aus den Schriften des N. B. das ihr von Christus übertragene allgemeine Amt der Zurechtweisung der Fehlenden, die ihr zugesprochene besondere Binde-Gewalt Matth. XVIII. 15 — 19., die Ausübung derselben von Paulus I. Kor. V. 1 — 6. I. Tim. I. 19. 20. und dessen weitere Aeußerungen: „Was wollt ihr: soll ich mit der Ruthe zu euch kommen, oder in Liebe und im Geiste der Gelindigkeit?" I. Kor. IV. 21. „Ich befürchte, wenn ich wieder zu euch komme, daß mich Gott demüthige wegen euch, und ich werde in Traurigkeit versetzen müssen Viele von denen, die vorher gesündiget haben, und noch nicht zurückgekehrt sind von (μετα-

[1]) L. c. C. 9. Vergl. Can. 13.

νοησαντων επι) der Unreinigkeit, Hurerei und Unzucht, die sie begangen haben". II. Kor. XII. 21. „Ich habe es schon vorher erklärt, und sage es nun in meiner Abwesenheit wie gegenwärtig das zweitemal, das ich jene, die gesündiget haben, und alle übrigen, wenn ich wieder komme, nicht schonen werde. Deßwegen habe ich dieses abwesend geschrieben, daß ich gegenwärtig nicht zu strenge zu seyn brauche nach der Gewalt, die mir der Herr zum Aufbauen und nicht zum Einreißen gegeben hat". II. Kor. XIII. 2. 10. Dann seine Ermahnungen an die Kirchenvorsteher zur Bestrafung der Sünder II. Tim. II. 24 — 26. IV. 2.

Die Väter, als Aufseher der Gemeinden, kamen diesen Beispielen und Forderungen mit aller Strenge nach, und regelten die anfangs jedem Bischofe freigelassene Züchtigung nach gewissen festgesetzten Strafen, woraus sich ein förmliches Pönitential-System entwickelte; so bestimmt Basilius: »Qui sua sponte interfecit, et postea poenitentia ductus est, viginti annis sacramento non communicabit. Viginti autem anni sic in eo dispensabuntur: debet quatuor annis flere stans extra fores oratorii, et fideles ingredientes rogare, ut pro eo precentur, suam iniquitatem pronuncians. Post quatuor autem annos inter auditores recipiatur et quinque annis cum iis egredietur. Septem autem annis cum iis, qui in substratione erant, egredietur; in quatuor autem annis solum stabit cum fidelibus, sed non erit oblatione particeps; iis autem expletis erit sacramentorum particeps« [1]). »Quodsi ad id, ut resipiscat (peccator), plurium reprehensio et objurgatio satis non fuerit, quemadmodum Corinthio illi; qui ejusmodi est, is haberi velut ethnicus debet« [2]). Augustin schreibt: »Nisi essent quaedam ita gravia, ut etiam excommunicatione plectenda sint, non diceret Apostolus: congregatis vobis et meo spiritu tradere ejusmodi hominem satanae ad interitum carnis. — Item nisi essent quaedam non ea humilitate poenitentiae sananda, qualis in ecclesia datur eis, qui proprie poenitentes vocantur, sed quibusdam correptionum medicamentis; non diceret ipse Dominus: Corripe eum inter te et ipsum solum. — Postremo nisi essent quaedam, sine quibus haec vita non agitur; non quotidianam medelam poneret in oratione, quam docuit, ut dicamus: Dimitte nobis debita nostra!« [3]).

---

[1]) Epist. ad Amphilog. Can. LVI.
[2]) Respons. ad interrog. LXX.
[3]) L. de fid. et oper. C. 26.

Den Strafzustand der Ausschließung nannte man: dem Satan übergeben seyn. Basilius: »Fere tota hominis aetate satanae traditi sunt (immunditia commaculati), ut discant, non se turpiter gerere« [1]). Cyprian: »Cum ergo abluerint omne delictum et maculam primam, assistente sibi Domino, posteriore virtute deleverint (die Gefallenen, die durch nachherige Starkmüthigkeit vor dem Tyrannen ihren Fehler wieder gut gemacht haben); jacere ultra sub diabolo quasi prostrati non debent« [2]). Hieronymus: »Mihi ante presbyterum sedere non licet; illi, si peccavero, licet tradere me satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus fiat« [3]). P. Pelagius: »Apostolicae auctoritatis exemplo didicimus, errantium et in errorem mittentium spiritus tradendos esse satanae, ut blasphemare dediscant« [4]).

Endlich hat die Kirche von jeher die Gefallenen zur Genugthuung angehalten.

Concilium Nicaenum. »Quicunque veraciter poenitudinem gerunt (lapsi sub Licinio), tribus annis fideles inter audientes habeantur, et sex annis omni contritione se dejiciant, duobus autem annis sine oblatione populo in oratione communicent« [5]).

Concilium Trident. »Debent ergo sacerdotes Domini pro qualitate criminum et poenitentium facultate salutares et convenientes satisfactiones injungere. — Habeant autem prae oculis, ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam, et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam, et castigationem; nam claves sacerdotum non ad solvendum duntaxat, sed ad ligandum concessas etiam antiqui patres et credunt, et docent —« [6]).

Nach dieser von der Kirche geformten und in Ausübung kommenden Zucht ist die Genugthuung ein erst durch die Sünden-Vergebungs-Anstalt im N. B. der Buße zugegangener Theil *).

Subject der Bußwerke ist der Sünder selbst, denn

1) Nur diesem gebührt Strafe und Zurechtweisung.

---

[1]) Epist. ad Amphil. Can. VII.
[2]) Epist. XX.
[3]) Epist. ad Heliod.
[4]) Bei Gratian. Caus. XXIV. Quaest. 3. C. 13.
[5]) Can. XI.
[6]) Sess. XIV. C. 8. Vergl. Can. 12. u. 15.

*) Vergl. Histor. Abhandlung über die Buße der Katholiken — von Burk. Ingolstadt, 1814.

2) Die Zwecke derselben, besonders die Besserung, können nur durch ihn selbst erreicht werden.

3) Die Sündenstrafen wurden von jeher nur dem aufgelegt, welcher durch sie gezüchtigt und zum Guten angehalten werden sollte.

Indessen können doch jene Bußwerke, die zur Herstellung der objectiven sittlichen Ordnung und zur Abwendung der göttlichen Strafen zu bestehen sind, auch mit Beiwirkung Anderer für Andere zu dem Ende verrichtet werden, daß die rückständige Schuld um so schneller und sicherer abgetragen werde, denn

1) Gewisse Forderungen im Reiche der Sittlichkeit kann Jemand auch anstatt eines Andern befriedigen, eben so in Rechtsverhältnissen gewisse Strafen bezahlen; so kann z. B. Einer durch häufigeres Almosen den Dürftigen nachbringen, was ihnen ein Anderer durch Lieblosigkeit entzogen hat.

2) Nach den Schriften des N. B. bilden die Gläubigen unter sich einen Leib, und verhalten sich gegen andere wie Glieder, die einander aufhelfen können Röm. XII. 5. I. Kor. XII. 27. Das darin angerühmte Gebet der Christen für einander beweißt gleichfalls eine wechselseitige geistige Unterstützung, eben so die Aeußerung des Apostels: „Ich freue mich in meinen Leiden für euch, und ersetze das Mangelnde der Leiden Christi in meinem Fleische für seinen Leib, welcher ist die Kirche" Kol. I. 24. D. h.: die wegen Christus auch bei seinen Anhängern fortdauernden Leiden ertrage ich nach seinem Geiste zum Wohle der Kirche.

3) Der Apostel Johannes unterzieht sich nach einer Sage bei Euseb mancherlei Bußübungen zur Rettung eines in den Raubmord verfallenen Jünglings: »Crebris precibus Deum pro illo invocat, continuis jejuniis una cum eo se macerat, nec prius, ut fertur, inde discessit, quam illum ecclesiae restituisset [1]).

4) Schon in den ersten Jahrhunderten glaubte man, daß die Fürbitten und Leiden der Martyrer den Büßern hinsichtlich ihrer zu entrichtenden Schulden zu Gute kommen, wie z. B. Cyprian schreibt: »Qui libellos a martyribus acceperunt, praerogativa eorum apud Deum adjuvari possunt. — Auxilio eorum adjuvari apud Dominum possunt« [2]).

Der Zeit nach sind die Bußwerke so bald als möglich, oder in den festgesetzten Tagen abzuthun; ob dieß aber vor oder nach der Ertheilung der Sünden-Vergebung zu geschehen habe, entschei-

[1]) Hist. eccl. L. III. C. 20. [2]) Epist. XI.

det theils die Praxis der Kirche, theils die Beschaffenheit des Büßers. Man hat niemals geglaubt, daß einem reuigen zur Leistung der Genugthung bereitwilligen Sünder noch vor derselben die Sünden-Vergebung nicht ertheilt werden könne. Christus selbst sprach sie dem Zachäus auf seine bloße Willens-Erklärung zu, und auch die Kirche ertheilte sie dergleichen Büßern bei gewissen obwaltenden Umständen, z. B. bei einbrechender Verfolgung, bei bevorstehender Todesgefahr, auf die Fürbitte der Martyrer, bei abgelegten unzweideutigen Beweisen eines heftigen Reuschmerzes. Ausserdem aber war es Gewohnheit, die Sünder, so lange die öffentlichen Bußen bestanden, nicht eher loszubinden, als bis sie die verschiedenen Grade derselben durchlaufen hatten. Als aber das geheime Bußgericht allgemein sich festsetzte, begnügte man sich bloß mit Auflegung der Sündenstrafen und mit bereitwilliger Uebernahme derselben von Seite des Sünders vor der Lossprechung, die man alsdann sogleich ertheilte.

Die Wirkungen der Genugthung sind

1) Besserung, denn die Bußwerke sollen von der Sünde ab- und zur Tugend anhalten.

2) Einbringung des im vorigen Leben versäumten Guten, und Ausgleichung des angerichteten Bösen, indem hiefür so viel möglich Ersatz geleistet wird.

3) Aufhebung oder Milderung der etwa von Gott verhängten zeitlichen Strafen, wobei jedoch der Mensch keine vollkommene Gewißheit haben kann, ob er ihnen ganz oder zum Theile entgehen wird, weil er den Werth seiner Buße und ihr Verhältniß zur göttlichen Gerechtigkeit nicht kennt; daher haben Manche ihr ganzes Leben hindurch Buße gethan. Doch gewährt eine ernstliche Genugthuung immer den Trost, zu Gott als schonender Güte und nicht als strenger Gerechtigkeit aufblicken zu können. Die Beweise hiefür sind oben aus Schrift, Vätern und Concilien zusammengetragen.

4) Verähnlichung mit Christus und Anspruch auf Verherrlichung mit ihm, wegen der zur Vertilgung des Bösen und zur Herbeiführung der Gerechtigkeit bestandenen Mühen und Leiden; wie auch die Trienter Synode bemerkt: »Accedit ad haec, quod, dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Jesu, qui pro peccatis nostris satisfecit, ex quo omnis nostra sufficientia

est, conformes efficimur, certissimam quoque inde arrham habentes, quod, si compatimur, et conglorificabimur« [1]).

Den für die Nutzlosigkeit der menschlichen Genugthuung aus dem Unvermögen des Sünders und aus der unendlichen Frucht der Genugthuung Jesu Christi hergenommenen Einwurf beantwortet dieselbe Synode: »Neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum; nam quia ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus; eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus: ita non habet homo, unde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos poenitentiae, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur patri, et per illum acceptantur a patre« [2]).

Milderung der aufgelegten Sünden-Strafen oder Ablaß.

Die Kirche hat die Gewalt, in jenen beschwerlichen Uebungen, welche sie den Sündern besonders zur Züchtigung aufgelegt hat, je zuweilen auch eine heilsamen Milderung eintreten zu lassen, denn:

Die Strafgewalt kann ihr nur zur Erbauung der Gemeinde, nicht zur Zerstörung derselben anvertraut seyn, und es muß daher Milde an die Stelle der Strenge treten alsdann, wenn diese zerstörend auf das Wohl der Glieder einwirken würde.

Die Bücher des N. B. zeigen diese Befugniß der Kirche aus der ihr von Christus anvertrauten Lösegewalt Matth. XVIII. 18. und Vollmacht, die Sünden entweder zu vergeben oder zu behalten Joh. XX. 23., dann aus dem Beispiele Pauli, der, so wie er dem gefallenen Korinthier Sündenstrafen auflegte, dieselben auch wieder milderte: „Wenn aber Jemand betrübt hat, so hat er nicht mich (allein) betrübt, sondern zum Theile, damit ich nicht zuviel spreche, euch alle. Genug für einen solchen ist die Strafe, die (er) von mehreren (zu erdulden hatte, und ich will,) daß ihr ihn (nun) vielmehr begnadigen und trösten (möget), damit nicht durch zu große Traurigkeit aufgerieben werde ein solcher; darum ermahne ich euch, Liebe gegen ihn zu beweisen. Denn deßhalb hab ich auch geschrieben, daß ich erkannte eure Gesinnung, ob ihr zu allem folgsam seyd. Wenn ihr aber etwas verzeihet, (dieß verzeihe) auch ich; denn auch ich, was ich verzeihe, wenn ich etwas verzeihe,

[1]) Loco cit. [2]) Loco cit.

(thue es) wegen euch in der Person Christi, damit wir nicht vervortheilt werden vom Satan, denn seine Anschläge sind uns nicht unbekannt". II. Kor. II. 5 — 12. Paulus spricht hier von demselben Korinthier, den er seines Verbrechens wegen gemeinschaftlich mit den übrigen Korinthiern gestraft, und welches seinen solchen Eindruck auf ihn gemacht hatte, daß zu befürchten war, der Kummer möchte ihn vollends aufzehren; damit nun ein solches Unglück, Verzweiflung des Gestraften und daraus hervorgehendes großes Aergerniß nicht herbeigeführt würde, will der Apostel, daß ihm von der Gemeinde verziehen werde, so wie er ihm selbst, gleichfalls wieder mit Christi Vollmacht seine Verzeihung angedeihen läßt, somit den Strafzustand aufhebt, in den er ihn früher versetzt hatte.

Die Väter äußern sich öfters über den zu ertheilenden Ablaß:

Basilius. »Si is, cui a Dei benignitate ligandi et solvendi credita est potestas, videns summam confessionem (το ὑπερβαλλον της εξομολογησεως) ejus, qui peccavit, fiat clementior ad diminuendum poenarum tempus (φιλανθρωποτερος γενοιτο εις το ελαττωσαι τον χρονον των επιτιμιων), non erit dignus damnatione« [1]).

Gregorius Nyss. »Idem observabitur ab eo, qui ecclesiam ministrat, et pro ratione conversionis illi quoque poenae tempus contrahetur, adeo, ut pro novem annis in unoquoque gradu vel octo, vel septem, vel sex, imo etiam quinque tantum anni ponantur, si poenitentiae magnitudo tempus vincat, et superet correctionis studio eos, qui in longo tempore praestituto susceptas a se maculas segniter eluunt« [2]).

Chrysostomus. »Temporis moram non quaero, sed animae correctionem (διωρθωσιν); hoc itaque fac demonstres: sintne compuncti, sintne in melius mutati; et res tota confecta erit« [3]).

Cyprian. »Si precem toto corde quis faciat, si veris poenitentiae lamentationibus et lacrymis ingemiscat, si ad veniam delicti sui Dominum justis et continuis operibus inflectat, misereri talium potest« [4]).

Ambrosius. »Circumvenimur ab eo (diabolo), si per nimiam tristitiam pereat, qui potest liberari per indulgentiam» [5]).

---

[1]) Can. LXXIV. Epist. ad Amphil.
[2]) Epist. ad Letoj. c. 4.
[3]) Hom. XIV. in II. Cor.
[4]) De lapsis.
[5]) De poenit. L. I. C. 17.

Augustin. »In actione poenitentiae, ubi tale crimen commissum est, ut is, qui commisit, a Christi etiam corpore separetur, non tam consideranda est mensura temporis, quam doloris« [1]).

P. Vigilius. »In aestimatione fraternitatis tuae aliorumque pontificum per suas dioeceses relinquatur, ut, si qualitas et poenitentis devotio fuerit approbata, indulgentiae quoque remedio sit vicina« [2]).

Eben so Particular-Concilien, z. B. Concilium Ancyran. a. 314.: »Statuimus, ut episcopi modo conversationis examinato potestatem habeant, vel humanius ergo eos agendi (φιλανθρωτευεσθαι), vel plus temporis adjiciendi. Ante omnia autem et praecedens vita, et quae consecuta est, examinetur, et sic eis impertiatur humanitas« [3]). »Modus poenitentiae in episcoporum sit arbitrio, ut secundum conversationem poenitentium possint et extendere tardantibus, et minuere studiose festinantibus« [4]).

Die Kirche zeigt ihre Ablaß-Gewalt in folgenden Bestimmungen:

Concilium Nicaen. »Quotquot metu et lacrymis atque patientia vel bonis operibus conversionem in re non simulatione demonstrant, hi tempus auditionis implentes tum demum fidelibus in oratione communicent. Postmodum vero licebit episcopo de his aliquid humanius cogitare. φιλανθρωποτερον τι περι αυτων βουλευσασθαι« [5]).

Concilium Lateran. IV. »Decernimus, ut, cum dedicatur Basilica, non extendatur indulgentia ultra annum, — ac deinde in anniversario dedicationis tempore quadraginta dies de injunctis poenitentiis indulta remissio non excedat. Ad hunc quoque dierum numerum indulgentiarum literas praecipimus moderari, quae pro quibuslibet causis aliquoties conceduntur, cum Rom. Pontifex, qui plenitudinem obtinet potestatis, hoc in talibus moderamen consueverit observare« [6]).

Concilium Tridentinum. »Cum potestas conferendi indulgentias a Christo ecclesiae concessa sit, atque hujusmodi potestate divinitus sibi tradita antiquissimis temporibus illa usa

---

[1]) Enchir. C. 65.
[2]) Epist. II. ad Eleuth. C. 3.
[3]) Can. V.
[4]) Can. XXII.
[5]) Can. XII.
[6]) Can. LXII.

fuerit; s. synodus indulgentiarum usum christiano populo maxime salutarem, et sacrorum conciliorum auctoritate probatum in ecclesia retinendum esse docet, et praecipit, eosque anathemate damnat, qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in ecclesia potestatem esse negant. In his tamen concedendis moderationem juxta veterem et probatam in Ecclesia consuetudinem adhiberi cupit, ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur« — [1]).

Subject des Ablasses ist der in den Strafzustand versetzte und darin bereits befindliche Sünder, wie aus der Schrift der gezüchtigte Korinthier, aus Tradition und Concilien die auf die Bußstationen gestellten Pönitenten beweisen.

Die Bedingung, unter welcher sie Nachsicht erlangen können, ist ein ganz außerordentlicher Bußeifer, durch äußere unzweideutige Zeichen dargelegt, weil dann die Innigkeit und Heftigkeit der Buße die ihr bestimmte längere Andauer ersetzt; nur die zu große, eine gänzliche Aufreibung des Korinthiers drohende, Betrübniß verschafft diesem die Nachsicht, und bei Vätern und Concilien nur inständige Bitten, häufige Thränen, ausdauernde Geduld, und anhaltende Uebung in guten Werken; insbesondere sagt Ambrosius: »In ipsa ecclesia, ubi maxime misereri decet, teneri quam maxime debet forma justitiae, ne quis a communionis consortio abstentus brevi lacrymula atque ad tempus parata, vel etiam uberioribus fletibus communionem, quam plurimis decet postulare temporibus, facilitate sacerdotis extorqueat. Nonne cum uni indulget indigno, plurimos facit ad prolapsionis contagium provocari« [2])?

Object sind die aufgelegten Sünden-Strafen, die vom Paulus geschehene Uebebergabe des Kor. an den Satan, die langen und beschwerlichen Bußübungen nach Vätern und Kirchenbeschlüssen, »injunctae poenitentiae« nach der Synode im Lateran, »disciplina ecclesiastica« nach dem Trienter Concil, und, wie dieselben Beweißmittel darthun, nur ein Theil dieser Strafen *). Aber auf die etwa

---

[1]) Sess. XXI. Decret. de indulg. [2]) Serm. VIII. in Ps. CXVIII.

*) Man spricht zwar auch von vollkommenen Abläßen, die allen Sündenstrafen überheben sollen; allein das Alterthum kennt dergleichen nicht, und selbst die izt sogenannten vollkommenen Abläße werden nur unter der Bedingung gewißer zu verrichtender Bußwerke ertheilt.

von Gott dem Sünder bestimmten zeitlichen Strafen haben die Abläße keine unmittelbare Beziehung, denn:

1) Dergleichen Strafen werden von Gott nicht immer, sondern nur jezuweilen, »plerumque« nach dem Trienter Concil [1]), aufgelegt, so daß es ungewiß bleibt, ob dergleichen zu erlassen sind; der Ablaß aber ist immer eine wirkliche Lösung von einem wirklichen Gebundenseyn.

2) Dergleichen göttliche Strafen können auch ganz eigene, nothwendig zu erreichende Zwecke haben, wo sie dann bis zur Erfüllung dieser in Wirksamkeit bleiben müßten, so daß nichts Anderes sie abändern könnte.

3) Die oben angeführten Zeugnisse aus Schrift, Vätern und Kirchenversammlungen schweigen von göttlichen Strafen.

4) Da sie nur von Zeit-Abkürzungen, von Abläßen auf 40 oder 100 Tage sprechen, so können sie sich nicht auf göttliche Strafen beziehen, indem die Dauer von diesen ganz unbekannt ist.

5) Gerade deßwegen, weil man annehmen konnte, daß die Büßer durch ihren außerordentlichen Eifer die göttliche Gerechtigkeit gesühnt haben möchten, erließ man ihnen die noch übrigen Kirchenstrafen, wie dieß Cyprian oben (S. 338) deutlich sagt.

6) Das Concil zu Trient giebt (S. 336) als eine Bußweise die geduldige Ertragung der von Gott dem Sünder zugeschickten zeitlichen Strafen an, wonach also die Kirche dieselben nicht aufgehoben, sondern vielmehr zum Heile benutzt wissen will.

Die Ertheiler des Ablasses sind die Apostel und ihre Nachfolger, denn nur sie als Anordner der Kirchenzucht können auch davon wieder abgehen; nur sie haben die Binde- und Löse-Gewalt; Paulus übt dieselbe; die Väter und Concilien legen sie in die Hände der Bischöfe, nach dem obigen Lateranensischen Kanon jedoch mit Beschränkung.

Die Ertheilungsweise des Ablasses ist ein förmlicher Urtheilsspruch, wodurch der Kirchen-Obere den Büßer der noch übrigen zu entrichtenden Schuld entbindet, welchen Spruch er auch durch andere kirchliche Personen verkünden lassen kann.

Die Wirkung des Ablasses ist die Erlassung der noch rückständigen Sünden-Strafen.

Dessen Heilsamkeit besteht in

1) Befreiung von tiefer, zuweilen den Menschen aufzehrender

[1]) Sess. XIV. Can. 14.

Betrübniß, wie dieß bei dem Korinthier der Fall war, und durch die von den Vätern anempfohlene Menschlichkeit bezweckt werden soll.

2) Zurückstellung des Friedens mit der Kirche, indem der Büßer zu ihren Wohlthaten wieder zugelassen, oder doch in ein solches Verhältniß zu ihr gesetzt wird, wo sie ihm nicht mehr strafend, sondern begnadigend gegenüber steht.

3) Beruhigung wegen etwa von Gott zu erleidender Sündenstrafen; denn durch die Ablaßertheilung giebt die Kirche ihre Zuversicht auf die göttliche Barmherzigkeit zu erkennen, daß sie mit Hinsicht auf den übergroßen Eifer des Büßers die ihm etwa zuerkannten Strafen wird aufgehoben haben, welche Zuversicht zugleich die des Sünders entweder anregen oder erhöhen muß.

4) Emporrichtung, Erheiterung und Ermuthigung zum Gutes Wirken; denn da das auf Erden Gebundene auch im Himmel gebunden, das auf Erden Gelöste auch im Himmel gelöst ist, so muß der auf solche Weise vorher gebunden Gewesene und nun los Gewordene unendlich im Geiste erleichtert, getröstet, erfreut und zum Laufen wie ein Riese auf der Tugendbahn ermuntert werden.

5) Verhütung fremden Aergernisses; weil Anklagen wegen zu großer Strenge von Seite der Widersacher und Verführung abgeschnitten werden.

Vergleichung des älteren Ablaß-Wesens mit dem neuen.

Hier ergeben sich nun allerdings bedeutende Unterschiede rücksichtlich

1) des Subjects, denn es erhielten den Ablaß

a) ehedem nur einzelne und bestimmte Personen; gegenwärtig empfangen denselben ganze Versammlungen, oder die Angehörigen einer Diözese, oder alle Gläubigen in der ganzen Welt;

b) ehedem nur die mit außerordentlichem Eifer in Verrichtung der beschwerlichsten Bußwerke Begriffenen, gegenwärtig die einigen leichten und kurzen Uebungen sich Unterziehenden;

c) ehedem die mit inständigen Bitten Flehenden, gegenwärtig die gar nicht Ansuchenden, so daß die itzigen Ablässe angebotene, die alten hingegen abgedrungene sind;

d) ehedem nur Lebendige, gegenwärtig auch Abgestorbene *).

---

*) Ein Ablaß für Verstorbene ist eigentlich eine Bitte zu Gott, daß er mit Hinsicht auf die Verrichtung gewisser guter Werke von Seite der Lebenden den leidenden Seelen jenseits gewisse Strafen erlassen möge.

2) der Bedingung:

a) Ehedem wurde den Büßern nur bei erprobtem, außerordentlichem Fleiße in Verrichtung der auferlegten Bußwerke die Strafe gemildert; gegenwärtig geschieht dieß unter der Voraussetzung, daß sie sich einigen ganz unbedeutenden Uebungen unterziehen.

b) Ehedem gehörte das Sündenbekenntniß nicht zu den Genugthuungswerken, sondern trug vielmehr zu ihrer Bestimmung bei, und konnte somit die Strafzeit verlängern und den Ablaß erschweren; gegenwärtig ist es als gutes Werk zur Erlangung desselben sogar verhilflich.

c) Auch die Communion war ehedem von den Uebungen der Büßer ausgeschlossen, und wurde erst nach empfangenem Ablasse ertheilt; gegenwärtig scheint sie gleichfalls Genugthuungswerk zu seyn, und bedingt den Empfang des Ablasses.

3) Des Objects:

a) Ehedem wurden zunächst nur die kanonischen Strafen erlassen; gegenwärtig scheinen vor Allem die göttlichen Strafen aufgehoben werden zu wollen.

b) Ehedem wurde nur ein Theil der Sündenstrafen nachgesehen; gegenwärtig wird gar oft von Allem losgesprochen.

4) Des Ertheilers:

a) Ehedem ertheilten nur die Bischöfe ihren Untergebenen den Ablaß; gegenwärtig spendet ihn der Papst der ganzen Christenheit.

b) Ehedem hatte der Bischof vor Ertheilung des Ablasses genaue Untersuchung über den geführten Wandel des Büßers und dessen Würdigkeit anzustellen; gegenwärtig wird ohne solche Einsicht der Ablaß verkündet.

c) Ehedem konnte der Bischof nach seinem Ermessen seinen Untergebenen welchen Ablaß immer ertheilen; gegenwärtig ist er hierin in gewisse Grenzen eingeschränkt.

5) Die Zeit der Ablaß-Ertheilung. Diese wurde ehedem nach dem Eifer der Büßer bestimmt, worauf zuweilen auch die Fürbitten der Martyrer einigen Einfluß hatten; gegenwärtig giebt es theils bestehende, an gewisse Orte und Zeiten gebundene, theils bei eintretenden außerordentlichen Umständen sich bildende Ablässe. Zu den ersteren gehört der im J. 1223 vom P. Honorius III. auf die Kirche Portiuncula, dann auf alle Franciscaner-Kirchen gelegte, ferner der Jubiläums-Ablaß, welcher aus Nachahmung des Jubel- oder Erlaß-Jahres bei den Hebräern III. Mos. XXV. anfangs von P. Bonifacius VIII. auf das jedesmalige hundertste, vom P. Clemens VIII.

auf das fünfzigste, vom P. Gregor XI. auf das drei und dreißigste, endlich vom P. Paul II. und dessen Nachfolger Sixtus IV. auf das fünf und zwanzigste Jahr festgesetzt wurde. Dieß neuere Ablaßwesen ist jedoch von der Kirche weder eingeführt, noch gutgeheißen, vielmehr soll es nach ihrer ausdrücklichen, im obigen Decrete der Trienter Synode enthaltenen Erklärung dem ältern weichen, weßhalb auch die von diesem abgezogene Lehre durchaus feststeht und von demselben Concil als die echte und ursprüngliche wenigstens indirect erklärt worden ist *).

Verhältniß der Reue, des Bekenntnisses und der Genugthuung zur Sünden-Vergebung.

Obgleich Reue, Bekenntniß und Genugthuung Theile der Buße sind, so haben sie doch kein gleiches Verhältniß zur Sünden-Vergebung; die Reue ist zur Erhaltung derselben absolut nothwendig, nur hypothetisch nothwendig sind Bekenntniß und Genugthuung. Es kann nemlich Fälle geben, welche diese Bußhandlungen unmöglich machen, wo aber doch Begnadigung von Gott zu erwarten ist, denn

1) An Beicht und Genugthuung sind wohl nur jene gebunden, die derselben fähig sind.

2) Gott, welcher den Tod des Sünders nicht will, sondern daß er sich bekehre und lebe, Christus, welcher will, daß Alle gerettet werden, will gewiß die Sünden-Vergebung auch schon dann, wenn nur die Reue vorhanden ist, die übrigen Erfordernisse aber wegen physischen Unvermögens nicht gesetzt werden können.

3) Die Väter wollen bei dringenden Umständen zur Versöhnung der Sünder die Vollendung ihrer Buße nicht abgewartet wissen.

4) Es ist Praxis und Anordnung der Kirche, in Fällen der Noth auch ohne Beicht und Genugthung die Lossprechung zu ertheilen.

*) Vergl. Kurze hist. dogmat. und prakt. Abhandlung über den Ablaß, von Brunnquell. Bamberg, Göbhardt, 1816. — Ansichten von dem Jubiläum und unmaßgebliche Andeutungen zu einer zweckmäßigen Feier desselben, von Dr. Hirscher. Tüb. Laupp, 1826. — Der hohe Werth des Jubiläums-Ablasses und seine Bedingungen, von Pletz. Wien, Wimmer, 1826.

Wirkung der Sünden-Vergebung.

Die Wirkung dieses Gnadenmittels ist die Zurückstellung

1) der Gerechtigkeit,

2) des Wohlgefallens Gottes,

3) des Anspruches auf ewiges Leben,

die durch die Sünde beim Menschen verloren gegangen sind.

Diese Wirkung läßt sich aus dem Begriffe der Sünden-Vergebung leicht abnehmen und wird auch von der Schrift angegeben, nach welcher der Zöllner gerechtfertigt Luk. XVIII. 14., Zachäus ein Kind Abrahams XIX. 9. und der verlorne Sohn in die Gunst und Wohlthaten seines Vaters wieder aufgenommen wird, eben so von den Vätern, z. B. Lactantius (S. 315), Pacian (S. 295), Leo (S. 299). Das Concil zu Trient sagt: »Res et effectus hujus sacramenti, quantum ad ejus vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo, quam interdum in viris piis et cum devotione hoc sacramentum percipientibus conscientiae pax ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione consequi solet« [1]).

Verhältniß dieser Sünden-Vergebung zu den übrigen Sünden-Vergebungen im Himmelreiche.

1) Zur Sünden-Vergebung durch die Erlösung:

a) Diese ist die Befähigung der Menschheit zur Erlangung der Rechtfertigung, jene eine wirkliche Aneignung derselben.

b) Diese bezieht sich auf alle Menschen ohne ihr Zuthun, jene nur auf die sich stellenden Büßer.

c) Diese umfaßt alle Sünden, jene nur die von den einzelnen Christen nach der Taufe begangenen.

2) Zur Sünden-Vergebung durch die Taufe.

a) Diese ist die erste, ursprüngliche Rechtfertigung, jene die zweite, oder die Wiederherstellung der verlornen Gerechtigkeit.

b) Diese ist ohne Einschränkung zu ertheilen; jene soll auch zuweilen verweigert werden.

c) Diese hat jede Sünde des Menschen, auch die durch die Abstammung vom Urvater ererbte, jene nur die in der That begangene zum Gegenstande.

---

[1]) Sess. XIV. de Poen. C. 3.

d) Diese ist auch mit dem Erlasse jeder Strafe verbunden und gewährt sogleich den Eintritt in das Himmelreich; jene überhebt einer zeitlichen Züchtigung nicht immer.

e) Diese hat den außer der Kirche sich Befindlichen, auch nur mit der bloßen Erbsünde Behafteten, jene den in die christliche Gesellschaft bereits Aufgenommenen und von Adams Sünde Gereinigten zum Subjecte.

f) Diese wird mit Leichtigkeit, jene mit Beschwerden erlangt, weßhalb die Buße ein »baptismus quidam laboriosus« heißt.

g) Diese kann von Jedermann, jene nur von den Priestern ertheilt werden.

3) Zur Sünden-Vergebung durch das Eucharistie-Opfer.

a) Diese ist bloß Ertheilung der zur Versöhnung mit Gott so nothwendigen Buß-Gnade, jene wirkliche Aussöhnung.

b) Diese wird von Gott unmittelbar wem er will, jene durch seine Bevollmächtigten den wahren Büßern gespendet.

4) Zur Sünden-Vergebung durch die Kranken-Salbung.

a) Diese zeigt sich mehr als Erbarmung, jene mehr als Gericht, nach dem verschiedenen Zustande des Subjects.

b) Diese ist immer, jene nach richterlichem Gutdünken zu ertheilen.

c) Diese kommt nur dem Kranken, jene dem Christen ohne Rücksicht auf Gesundheitsumstände zu.

d) Diese fließt sanft wie das Salböl hernieder, jene ist gewöhnlich mit Strenge begleitet.

e) Dieser soll jene als Zubereitung vorhergehen.

Nothwendigkeit dieses Heilsmittels.

Der Gebrauch der von Christus errichteten Sündenvergebungs-Anstalt ist für den Sünder zur Erlangung des Heils nothwendig, denn:

So wie die Sünde den Tod bringt, so ihre Nachlassung das Leben; da sie nun aber das einzige geoffenbarte Mittel ist, wodurch das verlorne Leben wieder erhalten werden kann, so ist auch ihre Ergreifung von Seite des Sünders entweder in der That oder wenigstens im Wunsche zu seiner Rettung nothwendig.

Dieß hat auch Christus eben dadurch zu erkennen gegeben, daß er eine eigene Sühn-Anstalt in der Kirche zurückließ, wonach er also will, daß nur von ihr die Begnadigung erholt werde.

Die Väter, z. B. Pacian (S. 316), Augustin (S. 296),

Leo (S. 299) finden nur in dieser Anstalt das Rettungsmittel vom Untergange.

Die Kirche auf dem Concil zu Trient sagt: »Est autem hoc sacramentum Poenitentiae lapsis post baptismum ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse baptismus« [1]). »Hic justificationis modus est lapsis reparatio, quam secundam post naufragium deperditae gratiae tabulam sancti patres apte nuncuparunt« [2]).

So nothwendig indessen diese Anstalt durch das Bedürfniß der Menschen geworden ist, so sollte sie doch nach dem Wesen und den Forderungen des Himmelreichs gar nicht vorhanden seyn; denn der Mensch, einmal zum Mitgliede desselben umgeschaffen, hat die große Aufgabe, in dieser Umschaffung, d. i. rein und herrlich, zu verbleiben, daher jede Sünde von sich entfernt zu halten. Da nun aber dieß nicht immer geschieht, so ließ Gott aus der Quelle seiner unendlichen Erbarmung hervorspringen ein zweites Taufwasser für jene, die nach der ersten Taufe ihr Engelgewand befleckt haben. Man sieht hieraus, daß und wie nur mit Hinsicht auf den etwaigen Verlust der empfangenen ersten Reinigkeit diese andere Reinigung bestehet, daß sie somit auch aufhören könnte, und daß die Menschheit in ihrer moralischen Vervollkommnung am höchsten gestiegen wäre, wenn sie solch Heilsmittel gar nicht mehr bedürfte; sie wäre dann den Himmlischen ganz gleich geworden, bei welchen keine Vergebung der Sünden Statt findet. Deßwegen wurde die Lehre von dieser Sühnungsgnade bis hieher verschoben, weil sie nicht nothwendig zum Himmelreiche gehört, sondern nur in soferne darin niedergelegt ist, als die Sünde in dasselbe eindringen und Verwüstungen darin anrichten kann. Sie ist daher auch in ihrer Anwendung eine bloße Privatsache, weil sie nur Demjenigen ertheilt werden kann, der wirkliche Sünden auf sich hat, wo hingegen die bereits abgehandelten Heilsmittel jedem zum Himmelreiche Gerufenen als solchem gespendet werden sollen.

Begriff der Sünden-Vergebungs-Anstalt.

Die Sünden-Vergebungs-Anstalt oder das Buß-Sacrament ist jene von Christus in der Kirche niedergelegte Gnadenwohlthat, ver-

[1]) Sess. XIV. de Poen. C. 3. [2]) Sess. VI. de Justif. C. 14.

möge welcher der Büßer von allen nach der Taufe begangenen Sünden durch die Lossprechung des Priesters entbunden wird.

Behalten der Sünden.

Κρατειν τας ἁμαρτιας kann nichts Anders als das Gegentheil von Sünden-Vergeben seyn, daher ein Nicht-Vergeben, ein Verstricktseyn-Lassen in den Sünden-Banden, wie solches von Petrus dem Simon Magus Apg. VIII. 21., von Paulus dem Korinthier I. Kor. V. 4. 5., dem Hymenäus und Alexander I. Tim. I. 19. geschah; auch die Väter, z. B. Hilarius (S. 294), Augustin (S. 296) erkennen lassen.

Die Sünden sind aber nicht bloß dann zu behalten, wenn ihre Vergebung, z. B. aus Abgang der Reue, gar nicht möglich ist, wo das Behalten eigentlich nur eine Erklärung wäre, daß die Aussöhnung, auch bei aller Willfährigkeit des Priesters hiezu, nicht geschehen kann, sondern auch in dem Falle, wo sie gleichwohl geschehen könnte, aber wegen Aufrechthaltung und Sicherung der Zucht zu verweigern ist; und hier fände ein eigentliches, dem Ermessen des Richters anheimgestelltes, Behalten der Sünden statt, welches zugleich als Strafe erscheint und in der alten Kirche nichts Seltenes war.

Der auf solche Weise Gebundene bleibt in seinen Sünden, wie es der hl. Text will, und die Väter, z. B. Cyprian, Hilarius, Augustin, Leo deutlich sagen; doch würde ihn die oben bezeichnete vollkommene Reue retten, wenn ihm der Friede nicht mehr werden könnte.

Sünden-Vergebung im Alten Bunde.

Eine positive Anstalt zur Sünden-Vergebung findet sich in der Mos. Oekonomie nach Folgendem vor: „Jehova — sprach: — die Seele, die sündigt aus Versehen, von allen Geboten Jehovas, welche nicht gethan werden sollen, Eines davon thut; wenn der gesalbte Priester sündiget zur Schuld des Volkes; so soll er für seine Sünde, die er gesündigt, einen jungen Stier fehlerlos Jehova zum Sündopfer darbringen. — Und wenn die ganze Gemeinde Israel ein Versehen begeht, und verborgen ist die Sache vor den Augen der Gemeinde — und bekannt wird die Sünde; so soll die Gemeinde einen jungen Stier zum Sündopfer darbringen — und

es versöhnt sie (כִּפֶּר אֲלֵהֶם) der Priester, und es wird ihnen vergeben, נִסְלַח" III. Mos. IV. 1—4. 13. 14. 20. Eben so noch von andern Sünden aus Versehen, Irrthum oder Uebereilung: „Jemand, der sich versündiget und vergeht gegen Jehova, und seinem Nebenmenschen abläugnet, was er in Aufsicht oder Bewahrung genommen, oder was er entwendet, oder sonst mit Unrecht an sich gebracht, oder —; soll es erstatten, die Summe selbst, und soll das Fünftheil dazu legen, und soll es dem, welchem es gehört, geben, wenn er sein Schuldopfer bringet; und sein Schuldopfer soll er Jehova bringen, einen Widder — und es versöhnt ihn der Priester vor Jehova, und es wird ihm vergeben wegen irgend etwas, das er gethan zu seiner Verschuldung". VI. 2. 3. 5—8. „Wenn ein Mann oder Weib irgend eine menschliche Sünde thun, sich vergehen wider Jehova und sich verschulden; so sollen sie bekennen (הִתְוַדּוּ) ihre Sünde, die sie gethan, und sollen erstatten ihre Schuld: die Summe selbst, und das Fünftel sollen sie dazu thun, und dem geben, wider den sie sich verschuldet; und wenn der Mann keinen nächsten Verwandten hat, um ihm zurückzustellen die Schuld; so gehört die erstattete Schuld Jehova, dem Priester, außer dem Widder der Versöhnung, mit welchem er versöhnt wird". IV. Mos. V. 6—9.

In diesen Stellen ist wohl zunächst nur von einer äußeren Versöhnung die Rede, nach welcher eine begangene Ungerechtigkeit durch Gutmachung gehoben, der Schuldige von anderweitigen Strafen freigesprochen und in die bürgerliche Ordnung wieder aufgenommen ward; indessen zeigt sich doch eine Beziehung dieser Sündenvergebungs-Weise im Mosaismus zu der im Christenthume darin, daß schon dort der Uebertreter zu dem Priester kommen, ihm sein Vergehen bekennen, von ihm ausgesöhnt werden, und ein Schuld- und Sünd-Opfer bringen, somit Genugthuung leisten mußte; ganz dieselben Handlungen, die im N. B. zur Aussöhnung gefordert werden.

Außerdem liest man noch über Sünden-Vergebung als freie Wohlthat Gottes und deren Empfang

Im Gesetze: „Ihr habt gesündiget eine große Sünde; und nun will ich hinauf steigen zu Jehova: vielleicht daß ich versöhne eure Sünden. Und es kehrte Mose zu Jehova und sprach: ach! gesündiget hat dieß Volk eine große Sünde: sie haben sich einen Gott aus Gold gemacht; und nun entweder nimm hinweg ihre

Sünden, oder wenn nicht, so lösche mich aus dem Buche, daß du geschrieben. Und es sprach Jehova zu Mose: Wer gesündiget gegen mich, den will ich auslöschen aus meinem Buche. Und nun gehe, führe das Volk, wohin ich dir sagte: sieh! mein Engel wird vor dir herziehen, und am Tage meiner Rache räche ich ihre Sünden. Und es schlug Jehova das Volk, darum, daß sie das Kalb gemacht". II. Mos. XXXII. 30—35.

In den Psalmen:

„Erbarme dich meiner, Gott! nach deiner Gnade,
Nach der Menge deiner Barmherzigkeit tilge meine Vergehen;
Unausgesetzt wasch mich von meiner Schuld,
Und von meiner Sünde reinige mich;
Denn mein Vergehen kenn ich,
Und meine Sünde ist vor mir beständig.
Dir, allein dir hab' ich gesündigt,
Und Böses in deinen Augen gethan,
So daß du gerecht bist in deinem Spruch,
Und rein in deinem Gerichte.
Sieh! in Schuld bin ich geboren,
Und in Sünd' empfing mich meine Mutter!
Sieh! Wahrheit liebst du im Herzen:
So mögest du im Innern Weisheit mich lehren!
Entsündige mich mit Ysop, und ich werde rein,
Wasche mich, und weißer werd ich als Schnee.
Laß mich vernehmen Wonn' und Freude,
Daß frohlocken meine Gebeine, die du zerschlagen.
Birg dein Angesicht vor meinen Sünden,
Und alle meine Schulden tilge.
Ein reines Herz schaffe mir, o Gott!
Und einen rechten Geist erneuere in meinem Innern.
Verwirf mich nicht vor deinem Angesicht,
Und deinen heiligen Geist nimm nicht von mir!
Gieb mir zurück die Wonne deiner Hilfe,
Und ein freudiger Geist unterstütze mich! —".

Ps. LI. (Vulg.) L. 2—15.

In den Propheten: „Wenn der Böse zurückkehrt von allen seinen Sünden, die er gethan, und all meine Satzungen bewahrt, und Recht und Gerechtigkeit übt, so soll er leben und nicht sterben. All seiner Vergehungen, die er gethan, soll nicht gedacht werden wider ihn. In der Gerechtigkeit, die er übt; soll er leben". Ezech. XVIII. 21. 22. Vergl. XXXIII. 14. flg. „Kehret um, und wendet euch ab von all eurem Unrecht, und es wird euch die Missethat nicht zum Fallstricke seyn. Werfet von euch alles Unrecht,

womit ihr euch versündiget; machet euch ein neues Herz und einen neuen Geist; warum wollt ihr sterben Haus Israel"? Vs. 30. 31.

Ein Beispiel von einer Sünden-Vergebung ist: „David sprach zu Natan: ich habe gesündigt wider Jehova; und Natan entgegnete David: Jehova hat dahingehen lassen (הֶעֱבִיר) deine Sünde; du wirst nicht sterben". II. Sam. XII. 13. Man bemerke:

1) Hier ist von einer Sünden-Vergebung von Gott die Rede.

2) Diese Vergebung ist als ein Ersatz zeitlicher, besonders der Todes-Strafe dargestellt, ganz harmonisch mit der Cultur und religiösen Verfassung der Hebräer; denn so wie jene noch sehr tief stand, so war auch dieses meistens nur für das gegenwärtige Leben berechnet, gewährte wenig Aussicht für die Ewigkeit, und ließ mehr zeitliche Güter oder Uebel erwarten. Daher die Strafe der Sünde der physische Tod: „Jeder, der Gräulthaten thut, heißt es noch bei Ezechiel XVIII. 13., soll sterben; sein Blut soll über ihm seyn". Daher ist Vergebung der Sünde Hinwegnahme der Todesstrafe. Man kann sich aber leicht denken, daß mit dem zeitlichen Tode auch der ewige verbunden war, weil dieser ein unzertrennlicher Gefährte der Sünde ist.

3) Sinnes-Aenderung ist die Bedingniß zur Erhaltung der Sünden-Vergebung.

4) Diese wird durch Mittelspersonen von Gott erbeten, oder auf dessen Ansehen verheißen und angekündigt, somit nicht eigentlich ertheilt; sondern dieß geschieht unmittelbar durch Gott. Die Verheißung und Ankündigung der Vergebung von den Gesandten Gottes ist dem reuigen Sünder die Versicherung, daß ihm seine Sünden wahrhaftig erlassen sind. Man kann daher annehmen, daß jene, welche sich der oben angeführten Mosaischen Anstalt der Sünden-Vergebung nicht nur äußerlich, sondern auch mit wahrem Bußgeiste unterzogen, nicht nur äußeren Frieden, sondern auch innere Aussöhnung mit erhalten haben.

Man sieht hieraus, daß die christliche Anstalt der Sünden-Vergebung ihrem Wesen nach vortrefflicher, ihrer Wirkung nach beruhigender und heilsamer ist.

Sünden-Vergebung in der religiösen Mythenwelt der Alten.

Der Parsismus sagt von Einem, der wider das Gesetz Speise isset oder Kleider anzieht, die nahe bei einem Todten gele-

gen: „Er dient zur Speise der Thiere, welche in der Welt des in Herrlichkeit verschlungenen Wesens Leichname aufzehren: sein Körper muß den Vögeln Kehrkaß gelassen werden. Alsdann spreche er: ich beklage vom Herzen meine bösen Gedanken, bösen Reden und bösen Thaten. Bekennt ein solcher Mensch, was er Böses gethan; so wird ihm dieß Versöhnung seyn; bekennt er's aber nicht, so hat er noch Zeit zur Buße bis zur Auferstehung" [1]).

Die Priester wurden von jeher wegen Sühne der aufgebrachten Götter um Rath gefragt und als die Mittler zwischen diesen und den Menschen angesehen.

Homer: „Aber wohlan! fragt einen der Opferer oder der Seher,
Oder auch Traumausleger, auch Träume ja kommen von Zeus her,
Der uns sage, warum so ereiferte Phöbos Apollon;
Ob versäumte Gelübd' ihn erzürneten, ob Hekatomben;
Wann vielleicht der Lämmergedüft't und erlesener Ziegen
Er zum Opfer begehrt, von uns die Plagen zu wenden.
(Es) sprach der untadliche Seher:
Nicht versäumte Gelübd' erzürnten ihn noch Hekatomben;
Sondern er zürnt um den Priester, den also entehrt Agamemnon,
Nicht die Tochter befreit' und nicht annahm die Erlösung:
Darum gab uns Jammer der Treffende, wird es auch geben.
Nicht wird jener die schreckliche Hand abziehn vom Verderben,
Bis man zurück dem Vater das freudig blickende Mägdlein
Hingiebt, frei ohn' Entgelt, und mit heiliger Festhekatombe
Heim gen Chryse entführt. Das möcht' ihn vielleicht uns versöhnen" [2]).

Die Sühne geschah durch Opfer und Reusinn.

Ovid: »Saepe Deos aliquis peccando fecit iniquos,
Et pro delictis hostia blanda fuit.
Saepe Jovem vidi, cum jam sua mittere vellet
Fulmina, thure dato sustinuisse manum« [3]).
»Talia coelestes fieri praeconia gaudent,
Ut sua quid valeant numina teste probent.
Saepe levant poenas ereptaque lumina reddunt,
Cum bene peccati poenituisse vident« [4]).

Zur Einweihung in manche Mysterien und zur vorgängigen Entsündigung wurde auch ein Sünden-Bekenntniß gefordert, wie dieß z. B. bei den samothracischen Religions-Geheimnissen der Fall war. „Eine Zuflucht des Unglücks, schreibt Schelling, ja des

---

[1]) Zend-Av. Vendidad. III. Farg.
[2]) Ilias. Ges. I. 62. 92.
[3]) Fast. V.
[4]) L. I. de Ponto.

Verbrechens, so weit es durch Bekenntniß und Entsündigungen versöhnt werden mochte, hielt, in Zeiten früherer und späterer Wildheit, samothracischer Gebrauch menschliches Gefühl aufrecht". Und in der Anmerkung hiezu: „Auf die sogenannte Beichte wird daraus geschlossen, daß Keiner einen Götter-Ausspruch erhalten konnte, ohne die unrechtmäßigste Handlung seines Lebens bekannt zu haben, wie von Lysander gefordert wurde, (Plutarch.) Apopht. Lac. Opp. ed. Wytt. Oxon. I. p. 639.« [1]).

Practisches Moment dieser Lehre.

Die Sünden-Vergebung als Begnadigungs-Anstalt

1) gewährt Seelenfrieden für einen Zustand, der von jeher die größte Unruhe gemacht hat.

2) Erfüllt mit Liebe und Dank gegen Gottes Güte, und fordert als die schönste Bethätigung derselben vorzüglich die Vermeidung der Sünde.

3) Giebt neuen Eifer zum Gutes-Wirken, weil nun solches vor Gott wieder verdienstlich geworden ist.

Als Lehr- und Zucht-Anstalt:

1) Benimmt die Unwissenheit in Dingen, die das ewige, öfters auch das zeitliche Wohl betreffen.

2) Erschüttert den leichtsinnigen Frevler mit heilsamer Furcht, bringt ihn zur Besinnung und Rückkehr.

3) Legt einen Zügel an zum Abhalten vom Bösen, und setzt einen Sporn zum Antrieb zum Guten.

Hände-Auflegung zur Bestellung der Kirchen-Vorsteher.

Wenn Gott zur Ordnung und Erhaltung schon des bürgerlichen Lebens die mancherlei Stände eingerichtet hat, so läßt sich wohl erwarten, daß er zur Förderung und Befestigung des religiösen Lebens eine ähnliche Vorsorge getroffen, daß er Einige als Lehrer und Leiter der Uebrigen, gleichsam als seine Stellvertreter auf Erden eingesetzt haben wird, welches bei Annahme einer wirklich geschehenen Offenbarung und einer unter den Menschen getroffenen Heils-Anstalt um so wahrscheinlicher sich herausstellt.

[1]) Ueber die Gottheiten von Samothrace.

Was nun die Vernunft der sittlichen Bildung zuträglich und mit der Idee einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes übereinstimmend findet, dieß zeigt wieder das Christenthum in der Wirklichkeit nach, indem es Lehrer, Priester, Sachwalter Gottes auf Erden in sich faßt, begabt mit unterscheidendem Charakter und höherer Gewalt, zu deren Mittheilung eine eigene Weihe besteht, nemlich die zur Bestellung der Kirchen-Vorsteher angeordnete Hände-Auflegung.

Diese Hände-Auflegung eine Thathandlung der Apostel und ein Gegenstand ihrer Bestimmungen.

Die Apostel bestellten die Kirchen-Vorsteher durch Hände-Auflegung: „Bei den sich vermehrenden Schülern entstand ein Streit der Helleniſten gegen die Hebräer, daß ihre Wittwen bei der täglichen Besorgung hintangesetzt würden. Die Zwölf riefen die Menge der Schüler zusammen und sprachen: es ist uns nicht lieb, zu vernachlässigen das Wort Gottes und bei den Tischen zu dienen; schauet euch daher, Brüder! nach sieben bewährten Männern aus euch um, voll Geist und Weisheit, die wir über dieses Geschäft aufstellen wollen; wir aber werden dem Gebete und dem Dienste des Wortes obligen; und es gefiel diese Rede vor der ganzen Menge, und sie wählten Stephanus voll Glaubens und heiligen Geistes und Philippus und — welche sie hinstellten vor die Apostel; und betend legten sie ihnen die Hände auf". Apg. VI. 1 — 7. „Es waren aber in Antiochien bei der dortigen Gemeinde einige Propheten und Lehrer, der Barnabas, und Simon, der sogenannte Niger — und Saulus. Da sie dem Herrn dienten und fasteten, sprach der heilige Geist: sondert mir ab den Barnabas und den Saulus zu dem Werke, zu dem ich sie berufen habe. Dann fasteten sie, legten ihnen die Hände auf, und entließen (sie)". Apg. XIII. 1 — 4. „Paulus kam mit dem Barnabas nach Derben, — kehrten nach Lystra, Ikonien und Antiochien zurück, befestigten die Seele der Schüler — bestellten ihnen durch Hände-Ausstreckung (χειροτονησαντες) Aelteste (πρεσβυτερους) für jede Kirche, nachdem sie unter Fasten gebetet hatten, empfahlen sie dem Herrn—". XIV. 20 — 24. Derselbe Zweck: Aufstellung kirchlicher Personen, dieselben Umstände: Beten und Fasten, lassen χειροτονειν als dieselbe Hände-Auflegung deuten, die auch so bezeichnet werden kann, indem sie zugleich Hände-Ausstreckung ist. „Sey ein Bild der Gläubigen

im Worte, im Wandel, in Liebe, im Glauben, in Keuschheit; bis ich komme, gebe dich ab mit Lesen, Ermahnen, Lehren. Vernachläßige nicht in dir die Gnade, welche dir gegeben worden ist nach Vorhersagung mit Auflegung der Hände des Presbyteriums". I. Tim. IV. 12 — 13. „Ich ermahne dich, anzufachen die Gnade Gottes, welche in dir ist durch die Auflegung meiner Hände; denn nicht gegeben hat uns Gott den Geist der Trägheit, sondern der Stärke, Liebe und Nüchternheit". II. Tim. I. 6. 7. Paulus den Timotheus als Vorsteher im Auge habend meint hier wohl nur die Hände-Auflegung, wodurch er zum Kirchen-Amte eingeweiht worden ist.

Noch gaben die Apostel eigene Vorschriften rücksichtlich dieser Hände-Auflegung; so schreibt Paulus an Timotheus: „Die Hände lege Niemand zu schnelle auf, und werde nicht fremder Sünden theilhaftig". 1. Tim. V. 22. Da im N. B. noch keine Hände-Auflegung über Büßende vorkommt, auch das μηδενι wegen seiner Allgemeinheit nicht auf Kranke gedeutet werden kann, den Gläubigen aber sogleich nach der Taufe die Hände aufgelegt wurden, und jeder Getaufte als solcher des Empfangs des hl. Geistes würdig geachtet ward; da endlich in den unmittelbar vorhergehenden Versen von Presbytern die Rede ist, so muß man auch hier wieder die Hände-Auflegung über Kirchenvorsteher annehmen, wohin dann das „fremder Sünden theilhaftig werden" am besten zu erklären ist.

Wesen dieses Bestellungs-Ritus.

Das Wesen dieses Ritus oder der sogenannten Ordination besteht in einer Hände-Auflegung über den zum Kirchendienste Bestimmten und in einem Gebete um die für sein Amt nothwendige Geistes-Gnade.

Die eben angeführten Schriftstellen bezeugen die Hände-Auflegung, welche ihrer äußeren Beschaffenheit nach wohl der confirmatorischen ähnlich, aber dem Zwecke nach von dieser verschiedne und eine andere ist, indem ihrer jedesmal bei Aufstellung der Kirchenbeamten gedacht wird; indem sie selbst bei solchen, die schon voll sind des hl. Geistes, in Anwendung kommt Apg. VI. 3. XI. 24., auch verschiedene Hände-Auflegungen zu verschiedenen Zwecken bei einer und derselben Person z. B. bei Paulus Apg. IX. 17. XIV. 1 — 14. vorgenommen werden.

Eben so deutlich, wie die Hände-Auflegung, ist das Gebet an-

gegeben, sein Inhalt aber aus dem Zwecke der Handlung, und aus dem bei der Confirmation bestehenden zu entnehmen: wie der hl. Geist für die Getauften erfleht wird, daß er sie zur treuen Erfüllung ihrer Christenpflicht kräftige, so hier für die Vorsteher, daß er sie zur rechten Besorgung ihrer Amts-Verrichtungen befähige.

Dieselben Puncte finden sich in der Erblehre vor:

Epiphanius. »Quinam fieri potest, ut is presbyterum constituat, ad quem creandum manuum imponendarum jus nullum habeat« [1])?

Ephrem. »Sacerdotium — ascendit ad Deum, — postulans, ut Spiritus s. descendat sanctificetque dona in terris proposita; cumque oblata fuerint tremenda mysteria, immortalitate plena, praevio sacerdote orationem pro cunctis faciente, tunc animae accedentes per illa tremenda mysteria macularum purificationem accipiunt. — O potestas mirabilis, quae in nobis dignata est habitare per impositionem manuum sacrorum sacerdotum —[2])!

Basilius von gewissen Ketzern: »Defecerat collatio successionis serie interrupta; qui enim primi recesserunt, ordinationem a Patribus habebant, et per manuum impositionem habebant gratiam spiritualem« [3]).

Theodoret. »Oportet prius examinare vitam ejus, qui ordinatur, deinde in ipsum invocare gratiam spiritus« [4]).

Ambrosius. »Quis dat episcopalem gratiam, Deus an homo? Respondes sine dubio: Deus. Homo imponit manus, Deus largitur gratiam; sacerdos imponit supplicem dexteram, et Deus benedicit potenti dextra; episcopus initiat ordinem, et Deus tribuit dignitatem« [5]).

Hieronymus. »Plerique nostrorum χειροτονιαν, i. e. ordinationem clericorum, quae non solum ad imprecationem vocis, sed ad impositionem impletur manus —« [6]).

Die Kirche auf dem Concil zu Nizäa nennt die χειροτονια zur Bestellung der Bischöfe [7]), und bemerkt, daß die Diakonissen, weil sie keine χειροθεσια haben, zu den Laien gehören [8]). Auf dem Concil zu Trient sagt sie von der Ordination: »quae verbis et

---

[1]) Haer. LXXV.
[2]) De Sacerdotio.
[3]) In C. V. Ep. I. ad. Timot.
[4]) Epist. ad Amphil. Can. I.
[5]) De sacerd. dignit.
[6]) Ad C. LVIII. Isai.
[7]) Can. IV.
[8]) Can. XIX.

signis exterioribus perficitur« [1]), worunter sie wohl hauptsächlich Gebet und Hände-Auflegung verstanden hat. Sieh noch oben S. 284.

Wirkung dieser Hände-Auflegung.

Es läßt sich eine zweifache Wirkung dieser Hände-Auflegung annehmen:

Eine äußere, darin bestehend, daß Jemand als Beamter einer christlichen Gemeinde auf eine sichtbare, feierliche Weise erklärt und anerkannt wird. Die Hände-Auflegung berechtigt zum Dienste der Kirche, und ertheilt die äußere Vollmacht und Würde eines Kirchenvorstehers; sie ist gleichsam das im Angesichte der Gemeinde ausgefertigte Decret zur geistlichen Anstellung.

Dann auch eine innere, oder Mittheilung des hl. Geistes zur Heiligung und Befähigung für den Kirchendienst.

Die Schriften des N. B. enthalten hiefür folgende Gründe:

1) Durch Hände-Auflegung wurde den Getauften der heil. Geist ertheilt: da nun das Amt eines Vorstehers der Kirche von größter Wichtigkeit ist, und da dem hiezu Ausersehenen gleichfalls die Hände aufgelegt werden, so darf man hier eine ähnliche Wirkung annehmen.

2) Da die Apostel auf diesen Ritus so strenge halten, und denselben so oft ausüben, als sie den Gemeinden Vorsteher geben, so müssen sie auch von einer eigenen Wirksamkeit desselben innig überzeugt seyn.

3) Paulus schreibt: „Einige setzte Gott in der Gemeinde zuerst als Apostel, zum zweiten als Propheten, zum dritten als Lehrer, alsdann als Wunderkräfte, hernach als Gnaden der Heilungen, als Hilfeleistungen, Verwaltungen, Sprachengattungen —" I. Kor. XII. 28. Hier ist die Bestellung zum Apostel und Lehrer den übrigen Gnadengaben angereiht, woraus auf eine innere Ausrüstung zur Besorgung jener so wichtigen Aemter geschlossen werden kann.

4) I. Tim. IV. 13. II. Tim. I. 6. ist ausdrücklich von einer Gnade die Rede, welche durch die Hände-Auflegung mitgetheilt wurde. Das Wort χαρις und χαρισμα, welches letztere nur in den angeführten Texten vorkommt, hat zwar sehr verschiedene Bedeutungen in den Schriften des N. B. und bezeichnet unter andern das Amt und die Würde eines Vorstehers als einen besonderen Beweis

[1]) Sess. XXIII. De sac. Ord. Cap. 3.

der Huld Gottes: „Ich habe euch zum Theile etwas kühner geschrieben, meine Brüder! um euch zu erinnern vermöge der mir von Gott gegebenen Gnade (δια την χαριν την δοθεισαν), daß ich sey ein Diener J. Chr. für die Heiden, verkündigend das Evangelium Gottes". Röm. XV. 15. Vergl. I. 5. XII. 3. 6. I. Kor. III. 10. Allein χαρισμα bedeutet auch eine innere Gott wohlgefällig machende Gnade, als: „Es ist eine Verschiedenheit der Gnaden (χαρισματων)." I. Kor. XII. 4. „Trachtet nach besseren Gnaden (χαρισματα)" Vs. 31., worunter der Apostel nach XIII. die Liebe versteht: es ist also auch in obigen Stellen χαρισμα in gleichem Sinne zu nehmen, um so mehr, weil es I. Tim. I. 14. in offenbarer Beziehung auf I. 6. heißt: „Die schöne Niederlage bewahre durch den hl. Geist, der in uns wohnt". Daß χαρισμα nicht die Gabe der Wunder, auch nicht die Macht war, die Wundergaben zu spenden, ergiebt sich daraus, weil erstere die Wirkung einer andern Hände-Auflegung, die zweite aber nicht rein, sondern als Macht, den hl. Geist mitzutheilen, der nur zuweilen und nur bei manchen Individuen wunderbar sich äußerte, in der Kirche vorhanden war. Dazu kommt noch, daß auch nach dem Aufhören der Wunder-Gaben dieser Ritus beibehalten wurde, ein Beweis von dem allgemeinen Glauben, der sich aus den ersten Zeiten der christlichen Religion herschreiben mußte, daß weder die Wundergaben, noch die Macht, sie zu verleihen, sondern eine andere Gnade des Geistes durch die Ordination gespendet wird. — Das Anfachen dieser Gnade II. Tim. I. 6. ist das Gegentheil vom Vernachlässigen I. Tim. IV. 14. und heißt so viel, als: unausgesetzten Gebrauch davon machen. Das Uebrige: „Denn nicht gegeben —" ist entweder die Natur der Gnade, oder ein Ermunterungsgrund zur Thätigkeit aus dem lebendigen Charakter des Christenthums genommen.

5) Schon im Anfange der Kirche gab es gewisse Verrichtungen, welche nicht alle Glieder derselben vornehmen konnten, wie man dieses aus Apg. VIII. 14. flg. ersieht, wo nicht Philippus, sondern Petrus und Johannes den Gläubigen zu Samarien den heil. Geist ertheilen. Da jene einfachen und geschäftvollen Zeiten des Christenthums noch an keine Ausübung eines Reservationsrechtes denken lassen, so muß es eine innere Ursache, eine unsichtbare Gewalt gewesen seyn, welche die Apostel zur Ertheilung des heil. Geistes befähigte. Wenn nun diese zum Wohle der Kirche fortdauern sollte, und wenn die Apostel ihren Nachfolgern die Hände auflegten, und dieser Ceremonie eine Gnaden-Wirkung zuschrieben, so

folgt, daß durch die Hände-Auflegung dergleichen innere Befähigungen, z. B. wie die zur Confirmation, gesetzt wurden.

Hieraus ergiebt sich nun auch wieder ein der Seele des Bestellten zugehender eigener Charakter, der ihn von jedem nicht Ordinirten wesentlich unterscheidet, und durch besondere Gewalten vor diesen auszeichnet.

Die Väter bestätigen das Gesagte:

Gregorius Nyss. »Eadem etiam verbi vis sacerdotem augustum et venerandum facit, novitate benedictionis a communitate vulgi segregatum. Cum enim heri ac tempore superiori unus e multitudine ac plebe esset, repente redditur praeceptor, praeses, doctor pietatis, mysteriorum latentium praesul, eaque contingunt ei, cum nihil vel corpore vel forma mutatus, sed, quod ad speciem externam attinet, ille sit, qui erat, invisibili quadam vi et gratia invisibilem animam in melius transformatam gerens« [1]).

Chrysostomus. »Sacerdotium in terra peragitur, sed in rerum coelestium classem ordinemque referendum est, atque id perquam merito: quippe non mortalis quispiam, non angelus, non archangelus, non alia quaevis creata potentia, sed ipse Paracletus ejusmodi ordinem disposuit. — Tum probe intelliget, quanto sacerdotes honore, quanta dignitate, quanta Spiritus s. gratia dignati fuerint« [2]).

Tertullian. »Differentiam inter ordinem et plebem constituit Ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus a Deo« [3]).

Augustin. »Nulla ostenditur causa, cur, qui baptismum amittere non potest, jus dandi amittere possit; utrumque enim sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur. — Ipsi explicent, quomodo sacramentum baptizati non possit amitti, et sacramentum ordinati possit amitti; si enim utrumque sacramentum est, quod nemo dubitat: cur illud non amittitur et istud amittitur? Neutri sacramento injuria facienda est« [4]).

Man sehe noch oben Ephrem, Basilius, Theodoret, Ambrosius.

Hienach sprechen die Väter ausdrücklich von einer durch die

---

[1]) Orat. de s. Baptis.
[2]) L. III. de Sacerd.
[3]) Exhort. ad Cast. C. 7.
[4]) L. II. cont. epist. Parmen. C. 13.

Ordination zu Theil werdenden Gnade des hl. Geistes, von Heiligung, von Befähigung zur Eucharistie-Weihe, von einer Ausscheidung aus der übrigen Masse durch einen augenblicklich wirkenden Segensspruch, von einer Unverlierbarkeit der Weihe, wodurch sie zugleich eine der Seele zugegangene Eigenheit oder den Charakter beurkunden.

Die Kirche macht dieselben Erklärungen.

Concilium Chalcedonense a. 450. »Siquis episcopus per pecuniam ordinationem fecerit, et pretio redegerit Spiritus si. gratiam, quae vendi non potest, — proprii gradus periculo subjacebit« [1]).

Concilium Trident. »Cum scripturae testimonio, Apostolica traditione et Patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram ordinationem, quae verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri; dubitare nemo debet, ordinem esse vere et proprie unum ex septem s. ecclesiae sacramentis; inquit enim Apostolus: admoneo te, ut resuscites —« [2]). »Siquis dixerit, ordinem, sive sacram ordinationem non esse vere ac proprie sacramentum, a Christo Domino institutum, vel esse figmentum quoddam humanum, excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis, aut esse tantum ritum quendam eligendi ministros verbi Dei et sacramentorum; anathema sit« [3]). »Siquis dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum s., ac proinde frustra episcopos dicere: Accipe Spiritum s. *), aut per eam non imprimi characterem; vel eum, qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse; anathema sit« [4]).

Fortdauer dieser Hände-Auflegung und der durch sie gesetzen Wirkung.

Für die nothwendige Fortdauer dieser Hände-Auflegung und ihrer Wirkung spricht

1) Der Zweck derselben: die Bestellung der Kirchenvorsteher und ihre Befähigung zum heiligen Dienste. So wie die Kirche ihrer Natur, und ihrer von Christus erhaltenen Einrichtung nach

[1]) Can. II. [2]) Sess. XXIII. de sacram ordin. C. 3. [3]) Daselbst, Can. 3.

*) Hierunter ist die Anrufung des hl. Geistes überhaupt zu verstehen.

[4]) Daselbst, Can. 4.

niemals ohne Vorsteher seyn kann, so kann auch niemals die Anstalt untergehen, durch welche sie mit solchen versehen wird.

2) Die Geschichte: von jeher wurden die Diener der Kirche durch Hände-Auflegung zu ihrem hohen Amte eingeweiht, und so dauerte es bis auf gegenwärtige Zeiten fort; da Paulus den Timotheus ermahnt, Niemand die Hände zu schnell aufzulegen, so zeigt sich hieraus, daß die Apostel selbst für die Beibehaltung dieses Ritus gesorgt, und hiezu ihre Nachfolger angewiesen haben, welche dann auch solcher Vorschrift durch alle Jahrhunderte hindurch nachgekommen sind.

Auf diese Weise ist die Kirche Gottes nach ihrem höheren Wesen auf ewig gesichert. Für immer stehen nun Mittelspersonen zwischen Gott und den Menschen, erfassend mit der einen Hand den Himmel, mit der andern die Erde, beide mit einander vereinigend. Was Christus vermöge seiner göttlichen Natur für die ewigen Angelegenheiten der Menschen wirkte und anordnete, dieß hat er zur weiteren Verwaltung in die Hände seiner Diener gelegt; diese sind daher in seine Stelle über- und eingetreten; sie sind seine Repräsentanten, wie die Schrift sich ausdrückt: Götter und Söhne des Allerhöchsten; sie sind also auch die Machthaber zu den bisher abgehandelten Gnadenwundern, sie die Spender und Aneigner des Göttlichen an die Menschheit.

Einwendungen. *)

1) „Die innere Weihe, die zum Amte tüchtig macht, läßt sich nicht von aussen erwerben und gleichsam von Hand zu Hand fortpflanzen; sie besteht im religiösen Geiste, der durch Gottes Kraft und durch das sittliche Streben bedingt ist".

Antw. Daß der Diener der Religion, so viel an ihm liegt, sich selbst eine Geistesweihe beibringe, und in dieser sich erhalte, hiezu giebt ihm die kath. Kirche nicht nur die dringendsten Ermahnungen, sondern auch die geeignetsten Mittel; allein der Priester des N. B. bedarf seines heiligen Amtes und seiner erhabenen Verrichtungen wegen noch eines höheren Beistandes, der nur von Gott kommen kann, und der zu seiner Vergewisserung an das äußere Zeichen der Hände-Auflegung gebunden ist. Wer Sünden vergeben, wer den Leib des Herrn heiligen soll, muß hiezu die Macht von Gott selbst erhalten.

*) Größtentheils von Eisenschmid vorgebracht.

2) „Das N. T. erzählt nicht, daß Christus zur Einweihung der Religionslehrer ein eigenes Symbol eingesetzt, und der Anwendung desselben eine besondere Gnade verheißen, d. h. ein Sacrament eingesetzt habe".

Antw. Das N. T. erzählt aber doch, daß die Apostel immer durch die Hände-Auflegung die kirchlichen Vorsteher bestellt und ihnen damit eine eigene Gnade ertheilt haben, welches einen erkannten Willen Christi hiezu voraussetzt.

3) „Auch ohne Hände-Auflegung wurden die Religionslehrer in ihr Amt eingesetzt; dieß lernen wir aus Apg. XIV. 22., wo es heißt: „In jeder Gemeinde stellten sie Priester an —". χειροτονεω heißt — auch im N. B. jemanden ohne Abstimmung aufstellen, wie man deutlich aus II. Kor. VIII. 19. sehen kann: Er ist zum Reisegefährten gewählt".

Antw. Daß χειροτονειν Apg. XIV. 22. die Bestellung durch Hände-Auflegung sey, wurde schon oben gezeigt; so übersetzt es auch Eischenschmid in einem noch folgenden Citate aus Klemens Alex., weil er es nach dieser Bedeutung zu seinem Zwecke wohl brauchen kann. Uebrigens mag es sonst auch einen weitern Sinn haben.

4) „Jesus weihte seine Apostel nicht durch Hände-Auflegung ein —".

Antw. Christus war bei Bevollmächtigung der Seinen nicht an äußere Zeichen gebunden, sondern bewirkte solche unmittelbar. Wird ja von ihm ausdrücklich erzählt, daß er Niemanden taufte Joh. IV. 2., ob er gleich die Taufe eingesetzt hat.

5) „Die Hände-Auflegung bildete keinen besonderen durch innern Charakter verschiedenen Stand; sie geschah bei Allen, die Christen wurden Apg. VIII. 14 — 17. XIX. 6. 7." Daher heißen alle Christen Priester Gottes I. Petr. I. 5 — 9.

Antw. Dieß ist eine Verwechslung der confirmirenden mit der ordinirenden Hände-Auflegung, wodurch Eisenschmid auch die bei der lutherischen Gemeinde übliche Prediger-Ordination aufhebt. Obgleich alle Christen Priester heißen, so werden doch von derselben Schrift gewisse Personen ganz besonders so genannt, wonach also dieß Wort so wohl einen weitern als auch engern Sinn haben muß, eben so wie das Wort διακονος.

6) „Das Hände-Auflegen ist nichts als ein alter israelitischer Gebrauch, um anzuzeigen, das etwas auf den Andern übergehen soll —".

Antw. Der aber im N. B. zu einem wirksamen Zeichen von

Christus erhoben ward. Ausserdem ließe sich Aehnliches auch von der Taufe behaupten.

7) II. Tim. I. 6. ist „allerdings von Gnade die Rede: aber wer kann beweisen, daß diese Gnade stets mit der Hände-Auflegung als sacramentalischem Symbole verbunden seyn mußte, und nicht ohne dieselbe ertheilt werden konnte"?

Antw. Dieß ergiebt sich aus eben diesem Texte und aus der Allgemeinheit des Ritus.

8) II. Tim. I. 6. 7. ist nur jene Gnade gemeint, „welche jeder Christ zur nützlichen Wirksamkeit im Reiche Gottes nach den Zwecken seines Berufes erhält".

Antw. Daher der Verkünder des Evangeliums eine besondere Gnade nach seiner besondern Bestimmung.

9) „Christus hatte die Symbole bei der Taufe und bei dem Abendmale so genau bestimmt: und hier bei einem neuen Sacramente sollte er es nicht gethan, sollte als Vorbild selber verschiedene Symbole gebraucht, sollte für die Einweihung der Lehrer nicht beständig dasselbe Symbol angewendet haben?"

Antw. Aus der gewissenhaften Uebung dieses Ritus von den Aposteln und aus der durch denselben kommenden Gnade darf man auf dessen Bestimmung oder Gutheißung von Seite Christi mit Gewißheit schließen, wogegen dessen Handlungsweise nicht immer Norm zu einer ähnlichen ward, z. B. sein Benehmen bei Krankenheilungen, deren viele die Apostel durch Anwendung des Oels bewirkten, welches von Christus nicht erzählt wird. Wenn er daher gleichwohl durch Anhauchung die Mittheilung der Sündenvergebungs-Gewalt anzeigte, so war dieß doch etwas Besonderes und keineswegs Vorschrift für die Zukunft, und gerade weil man dieß bedeutsame Symbol nicht beibehielt, wohl aber die Auflegung der Hände allgemein beobachtete, ist dieß ein Beweis, daß man für letztere als eine von Christus kommende Bestimmung die wichtigsten Gründe hatte.

10) „Dieses Sacrament unterscheidet sich im Grunde gar nicht von der jüdischen Priesterweihe. Man vergl. II. Mos. XXIX. 7., wo von der Salbung, und IV. Mos. VIII. 10., wo von der Auflegung der Hände durch die Kinder Israels die Rede ist".

Antw. Die Salbung ist bei der Ordination kein sacramentalischer Bestandtheil; die Hände-Auflegung aber wurde im N. B. mit einer Gnade verbunden.

11) „Die Stufen der Weihe sind den Aposteln ganz unbekannt".

Antw. Keineswegs aber die verschiedenen Weihen.

12) Nach Klemens Alex. ist der „ein wahrer Diener Gottes, wenn er thut und lehrt, was der Herr von ihm haben will, nicht aber, wenn er bloß von Menschen durch Auflegung der Hände ordinirt ist" (»χειροτονουμενος«) [1]).

Antw. Dieß behauptet jeder Katholik, die durch die Hände-Auflegung ertheilte Macht des Priesters von seiner Berufsthätigkeit wohl unterscheidend; ist ja auch der nur ein wahrer Christ, der die Gebote des Herrn hält, nicht aber der bloß die Taufe empfangen hat.

Die zur Ertheilung dieser Hände-Auflegung fähige Person.

Die Apostel und aus ihren Nachfolgern nur die Bischöfe haben die Ordinations-Gewalt.

Die Schriftstellen hiefür sind Apg. VI. 6. XIII. 1—4. XIV. 18. 19. 22. I. Tim. V. 22. Tit. I. 5.

Die Väter

1) legen das Recht zur Ordination dem Bischofe ausschließend bei, so Epiphanius, Chrysostomus, Hieronymus. Sieh B. I. S. 163.

2) Von Ordination sprechend erwähnen sie immer nur der Bischöfe, welche sie vorzunehmen haben. So die Väter auf dem Concilium Antiochen. a. 341 [2]), Chalcedon. [3]), Carthag. IV. a. 398 [4]) und andern. Die Can. Apost. bestimmen: »Episcopus a duobus aut tribus episcopis ordinetur« [5]). Man sehe noch oben Ephrem, Ambrosius.

3) Sie verwerfen die von einer andern Person als von dem Bischofe ertheilte Ordination als nichtig.

Athanasius. »(Ischyras) non est presbyter, ordinatus quippe est a Collutho presbytero, qui falso episcopi nomine gloriabatur, demumque in communi synodo ab Hosio et sociis ejus episcopis celebrata ad priorem presbyteri ordinem redactus est; ac consequenter quotquot a Callutho fuerant ordinati, ii sunt ad priorem reversi conditionem, ita ut ipse quoque Ischyras inter laicos visus fuerit« [6]).

---

[1]) Strom. L. VI. C. 13.
[2]) Can. IX.
[3]) Can. II.
[4]) C. II. III. IV.
[5]) Can. I.
[6]) Apol.

Die Beispiele, aus denen man das Gegentheil beweisen will, sprechen nicht von der eigentlichen Ordination, sondern nur von der Beförderung zu derselben.

Die Kirche erklärt auf dem

Concilium Nicaenum: »Siqui (de Paulianistis) fuerint in clero — baptizati ordinentur ab episcopo« [1]).

Concil. Trid. »Siquis dixerit, — episcopos non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam quam habent illis esse cum presbyteris communem — anathema sit« [2]).

Einwendungen.

1) „Die Weihung geschah nicht bloß von dem Bischofe, sondern auch von den Gemeinden" [3]). Diese stellten (die gewählten Diakonen) den Aposteln vor und legten ihnen unter Gebet die Hände auf. Apg. VI. 6. Der Apostel Matthias wurde von der Gemeinde zu Jerusalem gewählt, welche für ihn betete. I. 15—26. Paulus und Barnabas wurden von vier frommen Privatpersonen zu Aposteln der Heiden geweiht. Apg. XIII. 1—4.

Antw. Da hinsichtlich der Diakonen ausdrücklich bemerkt ist, daß die Gemeinde sie wählen sollte, und daß diese dann die Gewählten vor die Apostel hinstellte, so muß das Folgende, nemlich das Gebet und die Hände-Auflegung, als Sache der Apostel und als ihnen allein zukommend angesehen werden, und diese Inauguration war der Zweck, warum die Gemeinde ihre Gewählten vor die Apostel brachten; προσευξαμενοι bezieht sich also auf das unmittelbar vorstehende αποστολων, wie auch selbst einige Varianten beide Worte durch ὁιτινες mit einander verbinden. — Das Gebet der Brüder bei der Wahl des Matthias betrifft nicht seine Weihe, sondern es heißt: „Herr! zeige, welchen du wählest aus diesen Zweien". — Von den sogenannten Privatpersonen aber heißt es ausdrücklich, daß sie διδασκαλοι: Lehrer, waren und den öffentlichen Gottesdienst besorgten: λειτουργουντων, was sie als Gemeinde-Vorsteher erkennen läßt. Uebrigens fordert auch itzt noch der ordinirende Bischof durch das oremus die Anwesenden auf, ihr Gebet mit dem seinigen zu vereinen.

2) I. Tim. IV. 14. kommt die Gnade des Timotheus von der Auflegung der Hände des Presbyteriums.

---

[1]) Can. XIX.
[2]) Sess. XXIII. Can. 7.
[3]) Eisenschmid.

Antw. Da nach II. Tim. I. 6. durch die Hände-Auflegung des Pauli die Gnade im Timotheus ist, so drückt πρεσβυτεριον das höhere Vorsteheramt aus, wie auch sonst der Ausdruck πρεσβυτερος mit επισκοπος wechselt, nach B. I. S. 161. Daher commentirt Chrysostomus über diesen Text: »Non de presbyteris hoc in loco, sed de episcopis loquitur: neque enim profecto presbyteri ipsum episcopum ordinant« [1]).

3) „Einige Päpste und Bischöfe waren Ketzer und ertheilten Weihen: wie können solche Männer die Nachfolger der Apostel seyn und in ununterbrochener Succession rechtmäßig ordiniren“ [2])?

Antw. Der Abfall vom Glauben hindert nicht, daß Jemand eine von Gott empfangene Gewalt, die er dadurch nicht verliert, in Ausübung bringe, wie auch sonst der böseste Mensch von seinen ihm von Gott verliehenen Talenten beliebigen Gebrauch machen kann.

Die zur Erhaltung dieser Hände-Auflegung fähige Person.

Nur der erwachsene, zum Kirchendienste taugliche Christ kann diese Hände-Auflegung empfangen, denn

Nach den bereits angeführten Texten befanden sich jene, welchen die Hände aufgelegt wurden, schon als Mitglieder in der christlichen Gemeinde, sie waren somit getauft, und hatten gewiß auch den hl. Geist empfangen, weil dieses mit der Taufe gewöhnlich verbunden war. Da ferner das Amt eines Vorstehers fordert, daß derselbe wenigstens zum Gebrauche seiner Vernunft gelangt ist; da Paulus I. Tim. III. Tit. I. 6 — 10. von einem Bischofe, Presbyter und Diakon solche Eigenschaften aufzählt, welche nur einem Erwachsenen zukommen, so folgt, daß auch nur ein solcher der Hände-Auflegung fähig ist; insbesondere fordert der Apostel untadelhaften Charakter, gründliche Religionskenntniß, (der zu Ordinirende sey nicht νεοφυτος, ein neugepflanzter im Garten Christi) Geschicklichkeit im Lehren.

Kinder können daher diese Gnade nicht empfangen, weil ihnen die Erreichung des Zweckes, Vorsteher einer christlichen Gemeinde zu seyn, unmöglich ist; eben so Wahnsinnige, Rasende, oder auch solche, welche das hohe Alter wieder zu Kindern gemacht hat. Offenbar Lasterhafte und Unwissende hat der Apostel ebenfalls von diesem Amte ausgeschlossen. Müssen ja schon die Diakonen „aus-

---

[1]) Hom. XIII. in I. ad Tim. [2]) Eisenschmid.

gesuchte, bewährte Männer voll Geist und Weisheit seyn". Apg. VI. 3.

Eben so sind Weibspersonen zum Empfange dieser Hände-Auflegung unfähig, denn Paulus legt ihnen Stillschweigen in der Gemeinde und Unterwürfigkeit auf: „Wie in allen Versammlungen der Heiligen sollen auch eure Weiber in den Versammlungen schweigen; denn es ist ihnen nicht erlaubt zu sprechen, sondern (sie haben die Pflicht auf sich) unterthänig zu seyn, wie auch das Gesetz befiehlt. Wenn sie aber Etwas lernen wollen, sollen sie zu Hause ihre eigene Männer fragen, denn Schande ist es den Weibern, in den Versammlungen zu sprechen". I. Kor. XIV. 34. 35. „Das Weib soll schweigend lernen in aller Unterwürfigkeit. Dem Weibe erlaube ich nicht, zu lehren noch zu herrschen über den Mann, sondern zu verharren im Schweigen". I. Tim. II. 11. 12. Oeffentlich in der Versammlung lehren, und über sie eine eigene Gewalt ausüben, liegt in der Natur des christlichen Vorsteheramts; mit demselben ist daher Schweigen und Unterthänigseyn unvereinbar.

Was die Väter und verschiedene Concilien hierüber bemerkten, ist von P. Gelas also zusammengefaßt: »Siquis etiam de religioso proposito et disciplinis monasterialibus eruditus ad clericale onus accedit, imprimis ejus vita praeteritis acta temporibus inquiratur, vel si nullo gravi facinore probatur infectus, si secundam non habuit fortassis uxorem, nec a marito relictam sotritus ostenditur, si poenitentiam publicam fortassis non gessit, nec ulla corporis parte apparet vitiatus, si servilis aut originariae non est conditioni obnoxius, si curiae jam probatur nexibus absolutus, si assecutus est literas, sine quibus vix fortassis ostiarium possit implere« [1]).

Später wurden die Eigenschaften der zu Ordinirenden abgetheilt in solche, bei denen die Ordination nur gültig, und in solche, bei denen sie auch erlaubt ertheilt werden kann. Zu den ersteren gehören: männliches Geschlecht, Taufe, und bei Erwachsenen wenigstens habituelle Intention, zu den andern Vernunft-Gebrauch, Firmung, Stand der Gnade, rechte Meinung, Unbescholtenheit der Sitten, Freiheit von Irregularitäten.

Noch lassen die Väter zu dem höheren Vorsteheramte nur durch das unmittelbar vorhergehende niedere, wie auf Stufen, vorwärts schreiten:

---

[1]) Epist. IX. ad episc. per Lucaniam — constit. C. 2.

Concilium Sardicense a. 347. »Non prius ordinetur (episcopus), nisi ante et lectoris munere, et officio diaconi et presbyteri fuerit perfunctus; et ita per singulos gradus, si dignus fuerit, ascendat ad culmen episcopatus« [1]).

Cyprian. »Non iste (Cornelius) ad episcopatum subito pervenit, sed per omnia officia ecclesiastica promotus, et in divinis administrationibus Dominum saepe promeritus ad sacerdotii sublime fastigium cunctis religionis gradibus ascendit« [2]).

P. Siricius. Quicunque se ecclesiae vovit obsequiis, — ad diaconi gradum — accedat, ubi si ultra quinque annos laudabiliter ministravit, congrue presbyterium consequatur. Exinde post decennium episcopalem cathedram poterit adipisci« [3]). Eben so P. Gelas.

Die Kirche auf dem Concil zu Trient. »Cum autem divina res sit tam sancti sacerdotii ministerium, consentaneum fuit, quo dignius et majori cum veneratione exerceri posset, ut in ecclesiae ordinatissima dispositione plures et diversi essent ministrorum ordines, qui sacerdotio ex officio deservirent, ita distributi, ut, qui jam clericali tonsura insigniti essent, per minores ad majores ascenderent. Nam non solum de sacerdotibus sed et de diaconis sacrae literae apertam mentionem faciunt, et quae maxime in illorum ordinatione attendenda sunt, gravissimis verbis docent; et ab ipso ecclesiae initio sequentium ordinum nomina, atque uniuscujusque eorum propria ministeria, Subdiaconi scilicet, Acolyti, Exorcistae, Lectoris et Ostiarii, in usu fuisse cognoscuntur, quamvis non pari gradu. Nam Subdiaconatus ad majores ordines a Patribus et sacris Conciliis refertur, in quibus et de aliis inferioribus frequentissime legimus« [4]).

Da indessen der Diakonat zu dem Presbyterat und Episkopat keine wesentliche Beziehung hat, da es auch wahrscheinlich ist, daß die Apostel Priester und Bischöfe ordinirt haben, ehe noch der Diakonat eingeführt war, so kann eine ohne diesen empfangene Weihe nicht ungültig, sondern wegen kanonischen Bestimmungen nur unerlaubt seyn. Dagegen setzt der Episkopat den Presbyterat nothwendig voraus, weil von jeher die Functionen des Presbyters zugleich auch jene des Bischofs waren.

---

[1]) Can. XIII.
[2]) Epist. LII. ad Antonian.
[3]) Epist. I. ad Himer. Tarracon. episc. C. 9.
[4]) Sess. XXIII. C. 2. de sacr. Ord.

Ursprung dieser Hände-Auflegung.

Als Christus den Aposteln auftrug, zu lehren, zu taufen, das Abendmal zu wiederholen, Sünden zu vergeben, liest man nichts von einer Hände-Auflegung, wodurch er sie hiezu befähigte, dieß that er somit unmittelbar. Da aber die Apostel bei Bestellung ihrer Nachfolger die Hände-Auflegung so strenge beobachteten; da sie von derselben eine Gnade aussprachen; da sie die Vorsteher der Gemeinden als von Gott, vom hl. Geiste gesetzt erklärten Apg. XX. 28. I. Kor. XII. 5. 28. Eph. IV. 11.; so mußten sie zu dieser Bestellungsweise eine höhere Anleitung erhalten haben, wenn gleichwohl darüber in den Schriften des N. B. ein tiefes Stillschweigen herrscht. Es verhält sich daher mit dem Ursprunge dieser Hände-Auflegung wie mit dem Ursprunge jener über die getauften Gläubigen; beide gehen auf Christus zurück, dem einzigen Besitzer und Spender der himmlischen Kräfte und Güter.

Die Väter z. B. Chrysostomus, Tertullian leiten die Weihe von Gott her.

Das Concil von Trient sagt: »Siquis dixerit, in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris; anathema sit« [1]).

Nothwendigkeit dieser Hände-Auflegung.

Diese Hände-Auflegung ist nothwendig für den, welcher dem Dienste der Kirche sich weihen will; denn ohne dieselbe kann Niemand das Amt eines Diakons, Priesters oder Bischofs verwalten; erst sie ertheilt die hiezu erforderliche Heiligkeit, rüstet mit einer übernatürlichen Gewalt aus, und bezeichnet den Menschen mit jenem höheren Charakter, den er weder an und aus sich selbst hat, noch auch anders woher sich verschaffen kann.

Begriff.

Die Ordination ist eine mit Gebet verbundene Hände-Auflegung, wodurch der Getaufte zu den von Christus angeordneten Kirchen-Aemtern befähigt wird.

[1]) Sess. XXIII. Can. 6.

Weihe zum Diakon.

Wesen dieser Weihe.

Die Weihe zum Diakon wird durch Hände-Auflegung und Gebet vollbracht.

So die obige Schriftstelle S. 354.

Die Väter auf dem IV. Concil zu Carthago a. 398.: »Diaconus cum ordinatur, solus episcopus, qui cum benedicit, manum super caput illius ponat, quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur« [1]).

Die Sacramentalien und Pontificalien schreiben diese Puncte vor.

Bei der gegenwärtigen Diakonen-Weihe ist jedoch zu bemerken, daß nicht die zur Auflegung der rechten Hand des Bischofs auf das Haupt des zu Ordinirenden vorgeschriebene Formel »accipe Spiritum s. —«, sondern das die folgende Ausstreckung der Rechten begleitende Gebet um den hl. Geist wesentlich ist, denn:

1) Jene Formel fehlt vor dem XIII. Jahrhunderte.

2) Geht auch jetzt noch der griechischen Weihe ab.

3) Wird durch die unmittelbar folgende Bitte um Aussendung des hl. Geistes vom Pontificale selbst als unkräftig hingestellt.

Dagegen entspricht besagte Bitte

1) dem Gebete der Apostel,

2) dem vom IV. Carth. Concil angedeuteten,

3) dem im Sacramentare P. Gregors G. und

4) im Euchologion der Griechen vorfindlichen.

Noch weniger wesentlich sind die Ueberreichung der Stole, Dalmatic und des Evangelienbuches mit ihren Formeln, indem sie zur eigentlichen Wirkung der Weihe keine unmittelbare Beziehung haben, und derselben erst später angehängt worden sind.

Wirkung.

Die Mittheilung einer inneren Gnade zeigt an

der Text des N. B., indem er

1) von dieser Weihe dieselben Bestandtheile aufführt, wie von jener, bei der eine Gnaden-Wirkung ausser Zweifel steht (insbesondere läßt solche das von den Aposteln verrichtete Gebet annehmen);

---

[1]) Capit. IV.

2) die Diakonen den Bischöfen anreihet Phil. I. 1. I. Tim. III. 1—13.

Die Tradition und zwar

1) durch die hohe Idee, die sie von den Diakonen hat. (Sieh B. I. S. 159.)

2) Durch die allgemeine und strenge Beibehaltung des Diakonats und des Ordinations-Ritus hiezu.

3) Durch die enge Anschließung der Diakonen an die Bischöfe und Priester, die gleichsam nur auf verschiedenen Stufen der Einen Würde stehen, wie Klemens Alex. und Optatus Milev. sich ausdrücken. (B. I. S. 160.)

Die Kirche durch die Erklärung des Concils von Trient, daß die Ordination eine Gnade mittheile, und der Bischof nicht umsonst spreche: empfange den hl. Geist, welches auch bei dem Diakonat geschieht.

Amt der Diakonen.

In den Schriften des N. B. erscheinen die Diakonen befähigt mit

1) Tisch-Dienen »διακονειν τραπεζαις« Apg. VI. 2., worunter man jedoch kein bloßes Spende-Vertheilen, sondern, weil solches gewöhnlich mit der Eucharistie-Feier verbunden war, auch einen Dienst beim Opfer-Altare verstehen mag, welches die spätere Geschichte auch nachweist.

2) Lehren Apg. VI. 1.

3) Taufen Apg. VIII. 12. 35. 38.

Nach der Tradition sind die Functionen des Diakons

1) dem Priester und Bischofe bei der Liturgie dienen. Ambrosius läßt den Diakon Laurentius zu Sixtus also sprechen: »Quo sacerdos sine diacono properas, nunquam sacrificium sine ministro offerre consueveras« [1]). Concilium Carth. IV. »Diaconus ita se presbyteri ut episcopi ministrum noverit« [2]).

2) Beim öffentlichen Gottesdienste das Evangelium lesen. Constitut. Apost. »Diaconus vel presbyter legat evangelium« [3]).

---

[1]) L. I. offic. C. 41.
[2]) Cap. XXXVII.
[3]) L. II. C. 44.

Hieronymus. »Evangelium Christi quasi diaconus lectitabas« [1]).

Die Eucharistie austheilen. Cyprian. Sieh oben S. 248.

4) Taufen mit Erlaubniß des Bischofs. Tertullian. Sieh oben S. 118.

Hieronymus S. 119.

6) Die Büßer im Nothfalle in die Kirchengemeinschaft aufnehmen. Cyprian S. 302.

Begriff.

Der Diakonat ist jene Hände-Auflegung, wodurch Jemand zur unmittelbaren Bedienung des opfernden Priesters und zur Verwaltung der frommen Spenden befähigt wird.

Weihe zum Priester.

Wesen derselben.

Hände-Auflegung mit Gebet macht das Wesen der Priesterweihe aus; denn dieß erweist

Apg. XIV. 22. I. Tim. V. 22.

Epiphanius, Ephrem, Gregor von Nyssa, das IV. Concil zu Carthago a. 398. »Presbyter cum ordinatur, episcopo eum benedicente, et manum super caput ejus tenente, etiam omnes presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas juxta manum episcopi super caput illius teneant« [2]).

Die Kirche auf dem Concil zu Trient: »Sacerdotes — rite ordinati per impositionem manuum presbyteri« [3]).

Unter den dreien Hände-Auflegungen, welche das gegenwärtige Pontificale vorschreibt, kann weder die erste, von dem Bischofe und den anwesenden Presbytern stillschweigend, noch die letzte vom Bischofe allein unter der Formel: »accipe Spiritum s., quorum remiseris peccata —« geschehende, sondern nur die zweite, welche von den Presbytern und dem Bischofe unter Gebet vollbracht wird, wesentlich seyn, denn

die erste Hände-Auflegung

---

[1]) Epist. XLVIII. ad Sabin.

[2]) Capit. III.

[3]) Sess. XIV. C. 3. de extr. unct.

1) ist von keinem Gebete begleitet,

2) fehlt in den Sacramentarien der ersten zehn Jahrhunderte,

3) wird auch von der Griechischen Gemeinde nicht geübt, obgleich ihre Ordination von der Römischen Kirche für gültig gehalten wird.

Die letzte Hände-Auflegung

1) geschieht bloß von dem Bischofe,

2) } wie oben,
3) }

4) das Pontificale nennt die Candidaten »ordinatos« schon vor dieser Hände-Auflegung.

Zwar ließe sich etwa sagen, daß durch sie wenigstens die Macht der Sünden-Vergebung mitgetheilt werde, indem sie solches bestimmt ausspricht, und selbst Christus diese Macht gesondert von der Priester-Gewalt den Aposteln gegeben hat, allein

1) das christliche Alterthum schweigt von einer besonderen Weihe zur Sünden-Vergebung; es hat somit die Ertheilung der Gewalt hiezu schon der Einen Hände-Auflegung beigelegt.

2) Zur Kranken-Salbung, zur Ehe-Einsegnung und andern priesterlichen Verrichtungen giebt es gleichfalls keinen eigenen Ritus.

3) Christus hat nicht durch Sacramente, sondern durch freie Machtvollkommenheit seine Apostel zum Einen wie zum Andern befähigt; diese selbst aber müssen die gewisse Ueberzeugung gehabt haben, daß die Priestergewalt nach ihrem ganzen Umfange durch die Eine Hände-Auflegung mitgetheilt wird, weil nur sie im liturgischen Leben der ersten Kirche sich vorfindet.

Die zweite Hände-Auflegung aber

1) geschieht vom Bischofe und Priestern nach Anweisung des IV. Carth. Concils,

2) ist mit dem Gebete um die Geistes-Gnade verbunden, welches somit gleichfalls wesentlich oder die Form ist,

3) wird auch in den früheren Sacramentarien vorgeschrieben.

Noch verordnet das Pontificale die Salbung der Hände und die Darreichung der Opfergefäße mit den Opfergaben zur Berührung; allein der Abgang auch dieser Handlungen in der Schrift, im Alterthume und in der Griechischen Gemeinde schließt sie gleichfalls von den wesentlichen Bestandtheilen des Presbyterats aus; wenn sie daher P. Eugen in seiner Unterweisung für die Armenier als Materie der Ordination aufführt, so kann er hiemit nur angeben, was der bei jeder Weihe bestehenden Hände-Auflegung ih-

rer besonderen Bestimmung gemäß Eigenthümliches und Unterscheidendes in der Röm. Kirche noch beigefügt worden ist.

Wirkung

des Presbyterats ist eine heiligende Gnade und der priesterliche Charakter.

Die Schriften des N. B. lassen dieß erschließen

1) aus dem zur Bestellung der Presbyter angeführten Ritus der Hände-Auflegung Apg. XIV. 22. I. Tim. V. 22.

2) Aus der vom Paulus dem Timotheus zur Ordination anempfohlenen Vorsicht I. Tim. V. 22., woraus besonders die Unabnehmbarkeit der Priester-Würde entnommen werden möchte.

3) Aus der Wichtigkeit der Priester-Bestellung für die Gemeinden Tit. I. 5.

4) Aus der Verwechslung der Ausdrücke πρεσβυτερος mit επισκοπος, wodurch auch die damit bezeichneten Personen wenigstens einiger Maßen einander gleichgestellt werden, aus denen die Schrift dem Bischofe ausdrücklich eine innere Gnade beilegt.

Die Väter sprechen nicht nur deutlich von einer den Priestern inwohnenden Gnade des hl. Geistes, wie oben Chrysostomus; sondern sie bezeichnen diese auch insbesondere als die Gewalt, die Opfergaben zu heiligen, wie Ephrem (S. 356.), Gregor von Nyssa (S. 359.) als die Macht, Sünden zu vergeben, Chrysostomus (S. 359.) dann als unverlierbares Sacrament, wie Augustin (S. 359).

Die Kirche spricht auf dem Concil zu Trient dieselbe Gewalt dem Priesterthume zu, welche sie somit als Wirkung der Ordination, von der alle Priester-Gewalt kommt, anerkennen muß: »Siquis dixerit, non esse in novo testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerrendi verum corpus et sanguinem Domini, et peccata remittendi et retinendi; sed officium tantum et nudum ministerium praedicandi Evangelium; vel eos, qui non praedicant, prorsus non esse sacerdotes, anathema sit«[1]).

In einem andern bereits oben angeführten Kanon deutet sie die Mittheilung des hl. Geistes durch das Presbyterat im Allgemei-

---

[1]) Sess. XXIII. de sacr. Ord. Can. 1.

nen an, bemerkt aber das Eigene des Charakters hinsichtlich des Priesters ausdrücklich.

Amt der Priester.

Das ordentliche Amt der Priester umfaßt nach dem bereits Gesagten und Erwiesenen

1) Taufen (S. 118.)
2) Opfern (S. 260.)
3) Kranke Salben S. 283.)
4) Sünden Vergeben. (S. 302.)

Hiezu kommt noch

5) Lehren I. Tim. V. 17.
6) Den ihnen zugewiesenen Gemeinden vorstehen I. Tim V. 17.

Das ausserordentliche —: den Getauften den hl. Geist ertheilen S. 157.

Begriff.

Die Priesterweihe ist jene Hände-Auflegung, wodurch Jemand zur Verrichtung des Eucharistie-Opfers und zur Ertheilung des Sünden-Nachlasses befähigt wird.

Weihe zum Bischofe.

Ihr Wesen.

Auch diese Weihe wird durch Hände-Auflegung und Gebet vollbracht, nach

Apg. XIII. 1—4. I. Tim. IV. 14. II. Tim. I. 6.

Gregorius Nyss. (S. 359), Ambrosius (S. 356), die Väter auf dem IV. Carth. Concil.: »Episcopus cum ordinatur, duo episcopi ponant et teneant evangeliorum codicem super caput et cervicem ejus, et, uno super eum fundente benedictionem, reliqui omnes episcopi, qui adsunt, manibus suis caput ejus tangant« [1]).

Aehnliches schreibt das Pontificale vor, worin jedoch wie-

[1]) Capit. II.

der das Ursprüngliche von dem später Hinzugekommenen unterschieden werden muß. Jenes ist bloß die Hände-Auflegung mit dem Gebete um die Geisteskraft, zu diesem gehört

1) Eine zur Kopfberührung vorgeschriebene Formel »accipe Spiritum s.«, die erst nach dem XIII. Jahrh. und nur bei den Lateinern sich vorfindet.

2) Die Auflegung des Evangelien-Buches, welche aus den Apostolischen Zeiten sich nicht herschreiben kann, auch späterhin an manchen Orten nicht geübt ward.

3) Die Salbung des Scheitels und der Hände, der gleichfalls die Apostolicität und Katholicität abgeht.

4) Uebergebung des Stabes und Ringes, in alter Zeit und bei den Griechen nicht vorhanden.

Wirkung.

Die Ertheilung einer Geistes-Gnade durch die Bischofs-Weihe spricht deutlich aus

I. Tim. IV. 14. II. Tim. I. 6. 7.

Gregorius Nyss. (S. 359), Ambrosius (S. 356).

Das Concil zu Trient (S. 360) *).

Minister.

Hier ist die Frage nur nach der Zahl der weihenden Bischöfe. Zwar scheint schon Paulus durch Presbyterion mehrere Vorsteher anzugeben, die an der Weihe des Timotheus Antheil nahmen; mehrere fordern auch sehr frühe Bestimmungen aus der Griechischen und Lateinischen Kirche; das Concil zu Nizäa hat hierüber: »Episcopum convenit maxime quidem ab omnibus, qui sunt in provincia, episcopis ordinari; si autem hoc difficile fuerit — tribus tamen omnimodis in idipsum convenientibus — ordinatio celebretur« [1]). Aehnliches die Pontifical-Bücher; indessen ist doch auch schon ein Einziger Bischof hinlänglich, um solche Weihe zu verrichten, denn

*) Vergl. Dr. Peuger: die göttliche Einsetzung der katholischen Bischöfe. München, Lentner, 1828.

[1]) Can. IV.

1) Paulus schreibt die bischöfliche Gnade des Timotheus auch seiner Hände-Auflegung allein zu II. Tim. I. 6.

2) Das oben angeführte Concil von Carthago läßt nur Einen Bischof den Segen sprechen.

3) Die alte Geschichte erzählt auch nur von Einem Bischofe vollbrachte und als gültig anerkannte Bischofsweihen, z. B. die des Evagrius von dem einzigen Paulinus [1]).

4) Die früheren Kirchen-Bestimmungen lassen die größere Anzahl der angegebenen Bischöfe unter Umständen auch auf eine geringere reduciren.

5) P. Gregor G. antwortet dem englischen Bischofe Augustin: »In Anglorum ecclesia, in qua adhuc solus tu episcopus inveniris, ordinare episcopum non aliter nisi sine episcopis potes« [2]).

6) Die Pontificalien heißen nur Einen den consecrator, die Uebrigen aber assistentes.

Amt der Bischöfe.

Eigenthümlich und ausschließend kommt den Bischöfen zu

1) Die ordentliche Ertheilung der Confirmation (S. 157).

2) Die Verrichtung der geistlichen Weihen (S. 353).

3) Die Leitung der Diözesen. Apg. XX. 28. I. Petr. V. 1—5. Tit. I. 5.

Gemeinsam mit den Presbytern, aber mit ganz freiem Rechte die oben verzeichneten Verrichtungen derselben, worunter das Lehren als Auftrag Christi Matth. X. 7. 14. XXVIII. 20., als von den Aposteln anerkannte Hauptpflicht I. Kor. I. 17. IX. 16., als von diesen weiter ihren Nachfolgern übergebene Verbindlichkeit II. Tim. II. 2. IV. 2. 5. den Bischöfen ganz besonders obliegt, weßwegen es auch das Concil zu Trient so strenge von ihnen fordert [3]).

Begriff.

Die Bischofs-Weihe ist jene Hände-Auflegung, wodurch Jemand zur Verrichtung der geistlichen Weihen, zur ordentlichen Ertheilung der Confirmation und zur Diözesan-Leitung befähigt wird.

[1]) Theodor. Hist. L. V. C. 33.
[2]) Undecim. Interrog. C. 8.
[3]) Sess. V. C. 2. de Reform. und Sess. XXIII. C. 1. de Ref.

Diese Hände-Auflegung im Alten Bunde.

Nach dem Mosaischen Ritual wurden die Leviten durch Hände-Auflegung aufgestellt; die Vorschrift Jehovas für Mose hierüber heißt also: „Bringe die Leviten vor das Zelt des Bundes, und versammle die ganze Gemeinde der Kinder Israels, und bringe die Leviten vor Jehova; und es legen die Kinder Israels ihre Hand auf die Leviten". IV. Mos. VIII. 9. 10.

Auf ähnliche Weise geschah die Bestellung Josuas zum Heerführer: „Es sprach Jehova zu Mose: nimm dir den Josua, den Sohn Nuns, einen Mann, in dem Geist ist, und lege deine Hand auf ihn, und stelle ihn vor Eleasar, den Priester, und vor die ganze Gemeine, und gebiete ihm vor ihren Augen, und lege von deiner Würde auf ihn, daß ihm gehorche die ganze Gemeine der Söhne Israels; und vor Eleasar dem Priester soll er stehen, und dieser frage für ihn durch das Gericht der Urim vor Jehova; auf sein Wort zieh er aus, und auf sein Wort zieh er ein, und alle Söhne Israels mit ihm, und die ganze Gemeine. Und es that Mose, wie ihm befohlen hatte Jehova, und er nahm den Josua, und stellte ihn vor Eleasar den Priester und vor die ganze Gemeine, und legte seine Hände auf ihn, und gebot ihm, so wie geredet hatte Jehova durch Mose". IV. Mos. XXVII. 18 — 23.

Man sieht, daß hier die Hände-Auflegung die Uebertragung von Würden und Aemtern, oder die Bestellung und Weihe theokratischer Personen symbolisch ausdrücken sollte, damit auch die alte Welt diesen heiligen Ritus wenigstens seiner äußern Form und Bedeutsamkeit nach hätte, den sie, aus Abgang seiner eigenthümlichen erst durch Christus angeordneten Functionen, nach seiner inneren Kraft noch nicht haben konnte.

Priesterthum in der religiösen Mythenwelt der Alten.

Das ganze Alterthum hatte gewisse ausgezeichnete Personen, welche dem Dienste der Götter geweiht waren, und die religiösen Angelegenheiten der Menschen besorgten.

Bekannt sind die Braminen, Priester des Brama, bei den Hindus; sie machen eine eigene, abgesonderte heilige Kaste der Nation aus, und haben nach dem alten Gesetzbuche die Pflicht, sich

gottesdienstlichen Handlungen zu widmen, die hl. Bücher zu studiren, und der Jugend Unterricht zu geben.

Bei den Parsen war der Priesterstand der erste und wichtigste. „Er hatte drei Ordnungen, nemlich Herbeds, Mobeds und Destur Mobed. Vom Priester überhaupt (Athorne) verlangt Zoroaster Gesundheit des Leibes und Wissenschaft, Reinigkeit des Leibes und der Seele, hohe Denkart, edle Thaten, beständiges Studium im Gesetze. Er soll in allen Verrichtungen ein Bild Ormuzds und Zoroasters seyn; der oberste der Priester, Destur Mobed, in einem vorzüglich hohen Grade" [1]).

Ein gemeiner Parse wird Mobed durch eine besondere Weihe. Die Mobeds sind die Mager Herodots, ohne welche Niemand ein Opfer bringen kann, indem er schreibt: „Wann der Parse das Opferthier in Stücke zerschnitten, und das Fleisch gekocht hat, streuet er das zarteste Gras unter, gemeiniglich Klee; darauf legt er alles Fleisch. Ist dieses geschehen, so tritt ein Mager hinzu, und stimmt an den Gesang der Götterzeugung, wie sie den Zauberspruch nennen, denn ohne einen Mager dürfen sie nicht opfern" [2]).

Von den Aegyptischen Priestern erzählt derselbe Herodot: „Die Priester bescheeren sich den ganzen Leib, je den dritten Tag, auf daß weder eine Laus, noch irgend ein anderes Ungeziefer sich einfinde bei ihnen, die da den Göttern dienen. Auch tragen die Priester nur ein linnen Kleid und Schuhe von Byblos, und ein anderes Kleid dürfen sie nicht anlegen, auch keine andern Schuhe. Sie baden sich zweimal des Tags im kalten Wasser und zweimal des Nachts; und viele tausend andere Gebräuche, möcht ich sagen, müssen sie beobachten. Dafür haben sie aber auch große Vortheile; denn von ihrem Vermögen verzehren oder geben sie nichts aus, sondern es wird ihnen ihr heiliges Brod gebacken, und Gänse- und Rindfleisch bekommt ein jeder eine große Menge an jedem Tage, auch wird ihnen Rebenwein gereicht, aber Fische dürfen sie nicht essen. — Es hat aber jeder Gott nicht bloß einen einzigen Priester, sondern viele; davon ist Einer der Oberpriester, und wenn einer stirbt, so tritt sein Sohn an seine Stelle" [3]).

Wir übergehen die Priester bei den Griechen, Römern

---

[1]) Zend-Av. Fragmente zur Staatsverfassung der alten Perser nach Zoroasters Gesetzgebung.

[2]) Histor. L. I.

[3]) Histor. L. II.

und Deutschen *), ihre Weihe, ihre Verhältnisse unter einander, ihre Verrichtungen, ihr Ansehen und ihre Würde. Man betrachtete sie immer als mit einem höheren Charakter begabt, hielt sie für die Lieblinge der Götter und für unantastbar.

Practische Momente dieser Lehre.

Die geistlichen Weihen müssen antreiben

1) Ihre Besitzer
   a) zu heiligem Wandel; denn so hoher Würde soll doch gewiß ein würdevolles Leben entsprechen.
   b) Zur gewissenhaftesten Pflichterfüllung; denn das verliehene Talent fordert zu unausgesetztem Wucher mit demselben auf.
2) Die Laien
   a) zu tiefer Ehrfurcht gegen die ihnen von Gott gesetzten Lehrer und Führer.
   b) Zur gläubigen Annahme des von ihnen verkündeten Worts, und zur frommen Andacht bei ihren erhabenen Verrichtungen.

Die Geistlichen können nach ihrem geistigen Berufe und nach der zur Erlangung desselben ihnen gewordenen Geistesgnade nichts anders seyn, als Lebende und Belebende nach den Vorschriften des Geistes.

Heiligung der Ehe.

Da die Ehe jener Stand im Leben der Menschen ist, mittelst dessen ihr ganzes Geschlecht erzeugt und fortgepflanzt, alle gesellschaftlichen, bürgerlichen und kirchlichen Verhältnisse begründet, ja selbst die ewigen Plane Gottes zur Ausführung gebracht werden; da von diesem Stande gewissermaßen das Bestehen und die Wohlfahrt der Welt abhängt, so mag es wohl dem religiösen Sinne nicht verargt werden, wenn er denselben auch unter einem höheren Einflusse des Schöpfers und Regierers der Welt sich denket oder wünschet.

Nun lehrt wieder die Offenbarung, daß Gott diesen Stand nicht nur besonders angeordnet, sondern daß er ihn auch mit eigenen Gnaden beschenkt hat, deren diejenigen sich zu erfreuen haben, welche

*) Vergl. Ueber die Druiden der Kelten und die Priester der alten Deutschen — von Barth. Erlangen, Palm, 1826.

nach christlicher Weise in denselben sich begeben. Daher nun auch noch die Heiligung der Ehe.

Die der Ehe zukommende Gnade.

Für solche geben die Schriften des N. B. nicht undeutliche Winke. Christus stellt die Ehe, wie sie am Anfange nach Gottes Einrichtung und Wohlgefallen bei den ersten Menschen Statt fand, als Urbild auf, nach welcher das im Laufe der Zeiten verunstaltete Wesen derselben wieder geformt werden soll Matth. XIX. 1—10. Paulus schreibt: „Es sollen die Männer lieben ihre Weiber, wie ihren eigenen Leib. Wer sein Weib liebt, liebt sich selbst; denn Niemand hat noch je sein eigen Fleisch gehaßt, sondern nähret und pfleget es, wie Christus die Kirche, weil wir Glieder seines Leibes sind, von seinem Fleisch und von seinen Beinen; darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen, und hangen an seinem Weibe, und die zwei werden seyn zu Einem Fleische. Dieses Geheimniß ist groß; ich aber spreche auf Christus und auf die Kirche. *το μυστηριον τουτο μεγα εστιν. εγο δε λεγω εις χριστον, και εις την εκκλησιαν*«. Eph. V. 28—33. Da hier der Apostel die im A. B. bemerkte eheliche Liebe und Anhänglichkeit des Mannes zum Weibe als geheimnißvolle Bezeichnung der Vereinigung Christi mit seiner Kirche nimmt, und da diese Vereinigung zugleich eine wahrhaft heilige und gnadenreiche ist, so muß auch für die ehelichen Verhältnisse eine höhere heiligende Gnade walten, indem sie sonst Paulus wohl nicht als einen sinnvollen Ausdruck der an himmlischen Segnungen reichen Verbindung Christi mit seiner Braut angegeben haben würde. Wenn ferner derselbe Apostel als das Wichtigste der Verehlichung bemerkt, daß sie im Herrn geschehe: „Wenn sie (die Frau) will, heurathe sie, nur im Herrn" II. Kor. VII. 39.; so hat er dadurch offenbar den religiösen Charakter der Ehe: auf einer Seite ihre Eingehung nach dem Geiste des Christenthums, auf der andern eine deßhalb von Gott zu erwartende Segnung derselben zu erkennen gegeben.

Deutlicher für eine ehliche Gnade spricht die Tradition, nach deren Aussage

1) wurde die Ehe von jeher als ein religiöser Gegenstand behandelt und durch das Gebet der Kirche eingeweiht.

Ignatius. »Decet, ut sponsi et sponsae de sententia

episcopi conjugium faciant, quo nuptiae sint secundum Dominum, et non secundum cupiditatem« [1]).

Klemens Alexandr. Aliorum autem capillorum appositiones sunt omnino rejiciendae. — Cui enim manum imponit presbyter? Cui autem benedicet? Non mulieri, quae est ornata, sed alienis capillis, et per ipsos alii capiti« [2]).

Der hier genannte Presbyter, die ihm zugeschriebene Hände-Auflegung, und der berührte Weiberputz lassen nur an die eheliche Einsegnung denken.

Basilius. »Vos, o viri! conjuges vestras diligite, et si locis longinquis semoti in conjugii societatem convenistis; naturae vinculum legibus ac benedictione obstrictum unio ac jugum distantium esto« [3]).

Chrysostomus rügend die Unarten bei Vermählungen: »Cur honesta nuptiarum mysteria invulgas? Oportet omnia haec depellere, et verecundiam principio docere puellam, et sacerdotes vocare, et precibus et benedictionibus concordiam conjugii constringere, ut amor sponsi augeatur, et puellae continentia crescat, et omnia, quae fiunt, eo spectent, ut virtutis opera ingrediantur in domum illam, tollanturque e medio omnes diaboli insidiae, et ipsi Dei auxilio uncti jucunde vitam perficiant« [4]).

Tertullian. »Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem hujus matrimonii, quod ecclesia conciliat, confirmat oblatio, obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater ratum habet« [5])? »Penes nos occultae quoque conjunctiones, id est, non prius apud ecclesiam professae, juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur« [6]).

Ambrosius. »Cum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat; quomodo potest conjugium dici, ubi non est fidei concordia« [7])?

P. Siricius. »Illa benedictio, quam nupturae sacerdos imponit, apud fideles cujusdam sacrilegii instar est, si ulla transgressione violetur« [8]). Hier ist zwar nur von dem Segen

---

[1]) Epist. II. ad Polycarp. C. 5.
[2]) Paedag. L. III. C. 11.
[3]) Hom. VII. in Hexaem.
[4]) Hom. XLVIII. in Gen.
[5]) Ad uxor. L. II. C. 9.
[6]) L. de pudic. C. 4.
[7]) Epist. I. ad Vigil. al. XXIII. N. 7.
[8]) Epist. I. ad Himer. C. 4.

zur Verlobung die Rede, allein seine Heiligkeit läßt auf die des Trauungs-Segens schließen.

P. Innocenz I. »Satis absurdum est, aliquem credere, uxorem ante baptismum acceptam post baptismum non computari, cum benedictio, quae per sacerdotem super nubentes imponitur, non materiam delinquendi dedisse, sed formam tenuisse legis a Deo antiquitus institutae docetur« [1]).

Concilium Carthag. IV. a. 398. »Sponsus et sponsa, cum benedicendi sunt a sacerdote, a parentibus suis vel paranymphis offerantur; qui cum benedictionem acceperint eadem nocte pro reverentia ipsius benedictionis in virginitate permaneant« [2]).

2) Wurde die Ehe von Christus geheiliget.

Epiphanius. »Quomodo non erunt venerabiles nuptiae, et in Deo habentes regnum coelorum, cum vocatus sit salvator ipse ad nuptias, ut nuptiis benediceret« [3])?

Cyrillus Alexandr. »Ipse Christus invitatus venit, ut generationis humanae principium sanctificaret, quod ad carnem nimium attinet. Conveniebat enim, ut, qui naturam ipsam hominis renovaturus erat, — non solum iis, qui jam in orsum vocati erant, benedictionem impertiretur, sed et iis quoque, qui postea nasciturі essent, gratiam praestrueret et eorum ortum sanctum efficeret. — Praesentia sua nuptias cohonestavit, ipse gaudium et laetitia cum sit universorum, ut veterem partus tristitiam depelleret« [4]).

Ambrosius und mit ihm die Väter des Concils zu Mailand: »Non negamus, sanctificatum esse a Christo conjugium, divina voce dicente: Erunt ambo in una carne et in uno spiritu« [5]).

Maximus. »Vadit ad nuptias Dei filius, ut, quas dudum potestate constituit, nunc praesentiae suae benedictione sanctificet« [6]).

3) Ist die Ehe mit einer Gnade verbunden und heißt Sacrament, in dem Sinne, in welchem dieser Ausdruck z. B. von der Taufe oder Hände-Auflegung gebraucht wird.

Origenes. »Quoniam conjunctionis auctor est Deus,

---

[1]) Epist. ad. Victricium Rothomag. C. 6.
[2]) Capit. XIII.
[3]) Haer. LXVII.
[4]) Comment. in Joan. L. II. C. 22.
[5]) Epist. ad Siricium P.
[6]) Hom. I. de Epiph. Dom.

propterea iis inest gratia, qui a Deo conjuncti sunt, quod non ignorans Paulus connubium verbo Dei consentaneum gratiam esse pronuntiat, quemadmodum castus caelibatus gratia est; sic enim ait: Volo omnes homines esse sicut me ipsum; sed unusquisque proprium donum habet ex Deo, alius quidem sic, alius vero sic« [1]).

Ambrosius. »Cognoscimus, praesulem custodemque conjugii esse Deum, qui non patiatur, alienum thorum pollui; et siquis fecerit, peccare eum in Deum, cujus legem violet, gratiam solvat; et ideo, quia in Deum peccat, sacramenti coelestis amittit consortium« [2]).

Augustin. »Bonum nuptiarum per omnes gentes atque homines in causa generandi est et in fide castitatis; quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti, per quam nefas est, etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir ejus vivit, nec saltem ipsa causa pariendi« [3]). »In ecclesia nuptiarum non solum vinculum, sed etiam sacramentum commendatur« [4]).

P. Innocenz I. »Statuimus fide catholica suffragante, illud esse conjugium, quod primitus erat divina gratia fundatum, conventumque secundae mulieris, priore superstite, nec divortio ejecta, nullo pacto posse esse legitimum« [5]).

Die Kirche endlich lehrt eine der Ehe zukommende Gnade ausdrücklich.

Concilium Ephesinum a. 431. »Dicimus eum et ipsis benedixisse tunc nuptiis, cum in Cana Galilaeae cum sanctis vocatus Apostolis adesse dignatus est« [6]).

Concilium Lugdun II. a. 1274. »Tenet et docet s. Rom. ecclesia, septem esse ecclesiastica sacramenta, unum scilicet baptisma, — aliud est matrimonium« [7]).

Concilium Trid. »Gratiam, quae naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret, conjugesque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perfector, sua nobis passione promeruit, quod

---

[1]) Comment. in Math. Tom. XIV. C. 16.
[2]) L. I. de Abraham. C. 7.
[3]) L. de bono conjug. C. 24.
[4]) L. IX. de Gen. ad lit. C. 7.
[5]) Epist. V. de Probum.
[6]) Epist. synod. 5. Cyrilli ad Nestor.
[7]) Michael. Palaeol. Imp. Lit.

Paulus Apostolus innuit dicens: Viri diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit ecclesiam, et se ipsum tradidit pro ea, mox subjungens: sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et ecclesia. Cum igitur matrimonium in lege evangelica veteribus connubiis per Christum gratia praestet, merito inter N. L. sacramenta annumerandum s. patres nostri, concilia et universalis ecclesiae traditio semper docuerunt« [1]).

Einwendungen.

1) Die ursprüngliche Ehe hatte keine sacramentalische Gnade, sie kann daher auch Nichts für eine solche bei der christlichen Ehe beweisen.

Antw. Die Ehe der ersten unverdorbenen Menschen hatte wohl keine durch ein Sacrament bewirkte, aber doch eine von Gott unmittelbar gegebene Gnade.

2) Sehr viele Sachen werden in der Schrift als Zeichen religiöser und heiliger Gegenstände angegeben, z. B. das Samenkorn, der Acker, das Fischernetz, der Hochzeitsal, das hochzeitliche Kleid — ohne daß man deßhalb diesen Dingen einen religiösen oder heiligen Charakter beizulegen berechtigt wird.

Antw. a) Die Ehe ist schon von der Vernunft, dann besonders von der Schrift als religiöser Gegenstand aufgestellt und leidet daher mit den oben angeführten Dingen keinen Vergleich.

b) Diese Dinge werden bloß zur Verdeutlichung einer Lehre paraboliſch gebraucht, und können als Bilder bei klarer Anschauung der Sache auch hinwegfallen, wogegen Eph. V. die Ehe als ein großes Geheimniß in Beziehung auf Christus und seine Kirche dargestellt ist.

c) Hiebei wird gerne zugestanden, daß aus diesem Texte allein die Gnade der Ehe nicht strenge erwiesen werden kann.

3) Nach diesem Texte wäre die Ehe schon im A. B. Sacrament gewesen.

Antw. Für den A. B. war dieser Ausspruch nur eine Art Prophezeiung, welche erst im N. B. in Erfüllung ging, denn er drückt eigentlich die Herrlichkeit aus, mit welcher die Ehe im Stande entweder der ursprünglichen oder der wiederhergestellten Gerechtigkeit geschmückt ist.

4) Der Text spricht nur von der innigen Verbindung der Eheleute, worauf das Sacramentalische der Ehe keine Beziehung hat.

---

[1]) Sess. XXIV. Doctr. de sacram. matrim.

Antw. Diese Einwendung wird sich heben, wenn auch die Wirkung der Ehegnade aus dem Texte dargethan wird.

5) Daß die Heirath im Herrn geschehen soll, beweist so wenig eine sacramentalische Gnade der Ehe, als die Verrichtung irgend einer andern Handlung im Herrn dieselbe zu einem Sacramente macht.

Antw. Die zu geschehende Heirath im Herrn ist von Paulus als eine so wichtige Sache anempfohlen, daß damit etwas mehr als die zu jeder Verrichtung zu machende gute Meinung ausgedrükt ist.

6) Wenn die Ehe mit einer Gnade verbunden wäre, so könnte sie dem katholischen Geistlichen nicht verboten seyn, indem diese durch sie zu ihrem heiligen Stande noch eine neue Heiligung bekämen.

Antw. Weil der Ehestand den Menschen zu sehr in irdische Sorgen verstricket und dem Himmlischen entfremdet I. Kor. VII. 33., darum ist er dem Geistlichen, der sich einzig mit dem Höheren befassen soll, untersagt. Nicht also die Heiligung der Eheleute, sondern ihre Anfesselung an die Welt, ihr Getheiltseyn zwischen Gott und den Menschen, die den ganzen Sinn einnehmenden Haus- und Familien-Angelegenheiten, die an Fleisch und Blut anheftenden Bande der Verwandtschaft sind es, welche denjenigen, der Allen Alles seyn, daher auch Alles aufopfern soll, am Ehestande nicht leicht Antheil nehmen lassen, indem diese mächtigen Hindernisse und Gefahren für die geistliche Amtsführung durch die Gnade der Ehe nicht entfernt oder gehoben werden. Wenn daher gleichwohl die Gnade dem so beschwerlichen Stande der Ehe äußerst zuträglich ist, so ist doch eben dieser Stand dem Dienste des Evangeliums nicht förderlich. Die Gnade der Ehe selbst aber hat nur dieses bestimmte Lebens-Verhältniß zum Gegenstande, und ist Einem, der darin nicht steht, und zwar zum Vortheile seines Amtes darin nicht steht, so wenig nothwendig, als die Gnade z. B. der Krankensalbung dem Gesunden.

7) Die Gnade, von der Cyrillus Alex. spricht, bezieht sich nicht auf die Eheleute, sondern auf die Kinder.

Antw. Nur mittelbar auf die Kinder, zunächst aber auf die Eheleute, indem damals nur diese keineswegs aber jene vorhanden waren.

8) Die eheliche Gnade konnte den Brautleuten zu Kana als Ungetauften gar noch nicht mitgetheilt werden.

Antw. Unerwiesen ist es, daß jene Brauleute noch nicht ge-

tauft waren; ausserdem wird nur im Allgemeinen gesagt, daß Christus damals der Ehe einen Segen ertheilt, keineswegs, daß er schon gewisse Personen damit beglückt habe.

9) Basilius spricht von dem Segen Gottes über das erste Ehepaar.

Antw. Basilius handelt in der angeführten Homilie weder von der Schöpfung noch Segnung des ersten Menschenpaars.

10) Nach Augustin besteht die Heiligkeit des Geheimnisses der Ehe in ihrer Unauflöslichkeit.

Antw. Augustin nimmt die Unauflösbarkeit der Ehe als einen Ausfluß der Heiligkeit des Sacraments, und unterscheidet von diesem das ehliche Band ausdrücklich.

11) Berühmte Scholastiker z. B. P. Lombardus, Jakob de Vitriaco, Durandus leugneten, daß eine besondere Gnade in der Ehe mitgetheilt werde, und nahmen dieselbe nicht als eigentliches Sacrament.

Antw. Sie zählten aber doch die Ehe den übrigen Sacramenten bei, und da sie diese nur auf sieben festsetzten, so müssen sie in allen etwas so Charakteristisches gefunden haben, dessen sich andere christliche Gebräuche nicht erfreuen können; die Zusammenstellung der Ehe z. B. mit der Taufe beweist, daß sie hiezu sehr wichtige Gründe aus dem Alterthume hatten, und daß sie die Ehe als zu den höheren Institutionen des Himmelreichs gehörig ansahen.

Wesen der Ehe-Heiligung.

Die Heiligung der Ehe geschieht durch die Anrufung Gottes über die ihre Verehelichung erklärenden Personen; dieß zeigen

1) die bisher erörterten Weihungen, welche alle durch das heilige Wort vollbracht werden.

2) Die Aussagen der Väter, von denen Klemens Alex. Ambrosius und Siricius die Heiligkeit, Basilius, Chrysostomus und Tertullian die Festigkeit der Ehe dem priesterlichen Segensspruche zuschreiben, so wie letzterer und Ignatius eine ohne solch kirchliche Feierlichkeit eingegangene Ehe mehr für einen wohllüstigen Zusammentritt erklären.

3) Das Verbot der Kirche auf dem III. Concil in Lateran a. 1179: »Ne pro benedictionibus nubentium sive aliis sacramentis conferendis aliquid pretii exigatur« [1]), dann ihre Vor-

[1]) Cap. IX.

schriften auf dem Concil zu Trient: »Ad celebrationem matrimonii in facie ecclesiae procedatur, ubi parochus, viro et muliere interrogatis et eorum mutuo consensu intellecto vel dicat: ego vos in matrimonium conjungo in nomine P. et F. et Sp. s., vel aliis utatur verbis juxta receptum uniuscujusque provinciae ritum« [1]).

Hiebei ist zu bemerken: nach dem Concil hat für die Ehe in kirchlicher Hinsicht ein Dreifaches zu geschehen: die Erklärung der Verehlichung vor Pfarrer und Zeugen, die religiöse Gutheißung, Bestätigung und Weihe derselben, endlich ihre priesterliche Einsegnung; wovon weder Ersteres, als bloße Sache der Contrahenten, noch Letzteres, als etwas von der Copulation Verschiedenes, das auch öfters, besonders bei der zweiten Verehlichung unterlassen wird, sondern das Mittlere die consecrirende Form der Ehe ist.

Einwendungen.

1) Sowohl die Väter, als das Trienter Concil legen der Ehe als solcher ohne Rücksicht auf eine ihr zukommende priesterliche Einsegnung eine heiligende Gnade bei.

Antw. Dadurch ist nur die dem Ehestande überhaupt zuwegegebrachte Gnade gemeint, welche erst jedem einzelnen Ehebündnisse angeeignet werden muß.

2) Die berühmtesten Scholastiker setzen das sacramentalische Wesen der Ehe nicht in die Presbyteral-Benediction.

Antw. Diese Scholastiker müssen den oben angeführten Vätern weichen.

3) „Nach den Verordnungen des Canonischen Rechts (z. B. C. 25. X. de spons.) wird die Ehe durch die bloße Erklärung des Eheconsenses abgeschlossen, und das Sacrament der Ehe schon dadurch allein begründet" [2]).

Antw. Die angeführte Gesetzes-Stelle nebst andern beweiset gar Nichts für diese Behauptung.

4) Das III. Concil in Lateran verstand unter sacramentis nur sogenannte Sacramentalien.

Antw. Wohl auch dergleichen, aber besonders Sacramente, weil ihre Bezahlung um so sündhafter schien.

---

[1]) Sess. XXIV. C. 1. Decr. de Reform. Matrim.

[2]) Hartiztsch: Handbuch des in Deutschland geltenden Eherechts. Leipz. Kaiser. 1828.

5) Das Trienter Concil sagt: »Dubitandum non est, clandestina matrimonia, libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia, quam diu ecclesia ea irrita non fecit« [1]). Ein matrimonium ratum aber ist ein solches, welches den sacramentalischen Charakter hat.

Antw. Diese Erklärung giebt der Kirchenrath nicht; »nunquam declaravit concilium, schreibt Pallavicinus, clandestina matrimonia fuisse sacramenta, adeo ut graves theologi id negent« [2]); daher ist ratum = gebilligt oder gültig angenommen, das Gegentheil von irritum, oder das von Gläubigen abgeschlossene, der Heiligung fähige Eheband, im Gegensatz der Ehe der Ungläubigen.

6) P. Innocenz der III. erklärt: »Et si matrimonium verum inter infideles existat, non tamen est ratum; inter fideles autem verum et ratum existit, quia sacramentum fidei, quod semel est admissum, nunquam amittitur, sed ratum efficit conjugii sacramentum« [3]).

Antw. P. I. will damit nur sagen, daß die Christen vermöge der Taufe die Ehe auch als unverletzliches Sacrament empfangen, wobei aber die Empfangsweise schon voraus gesetzt wird.

7) Der trid. Kirchenrath konnte die Form zu einem Sacramente nicht frei geben.

Antw. Nicht der Inhalt sondern nur der Ausdruck der Eheheiligung ist freigestellt.

8) Die Bemerkung zu dieser Vorschrift des Concils sagt: »Non pertinet ad substantiam matrimonii, ut parochus aliqua verba proferat; ideo valet matrimonium, quamvis verba exprimentia consensum prolata sint tantum a contrahentibus, dummodo parochus sit praesens, et intelligat id, quod agitur, licet dissentiat et contradicat«.

Antw. Um das Wesen der Ehe zu setzen, bedarf es keiner Worte von Seite des Pfarrers, wohl aber um die Heiligung des ehlichen Wesens zu bewirken.

9) Da eine nach der angeführten Bemerkung abgeschlossene Ehe nicht renovirt werden soll, so schließt hieraus P. Benedict XIV.: »contractum, quamvis sacerdotis benedictione non obsignatum, jam ab ecclesia haberi pro sacramento« [4]).

---

[1]) Loco cit.
[2]) Hist. conc. Trid. L. XXIII. C. 9.
[3]) Cap. Quanto de divort.
[4]) Oper. Tom. XI.

Antw. Diese bloße Conjectur kann gegen die obigen Gründe nicht bestehen.

10) Eine christliche Ehe muß Sacrament seyn.

Antw. Allerdings, nur ist eine christliche Ehe nicht die von christlichen Eheleuten, sondern die nach christlichen Vorschriften abgeschlossene Ehe.

11) Die Ehen der Ungläubigen werden nach ihrem Uebertritte zum Christenthume nicht mehr eingesegnet, weil sie durch die Taufe den Charakter des Sacraments bekommen.

Antw. Welches aber erst gegen alle Einwendungen zu erweisen ist. Dergleichen Bekehrten sollte man allerdings die eheliche Einsegnung ertheilen, wenn es auch nach Ricciolus in Rom nicht geschieht.

12) Durch Geschäftsträger abgeschlossene Ehen werden als durchaus gültige Ehen anerkannt.

Antw. Hinsichtlich des Vertrags allerdings, indem solcher zwischen Abwesenden auch durch Andere abgeschlossen werden kann.

13) Wenn die Presbyteral-Benediction nach der obigen Bemerkung die Ehe nicht heiligt, so können die deßhalb angeführten Väter nichts beweisen.

Antw. Die von diesen Vätern erwähnte Benediction ist die in Rede stehende Invocation, die benedictio primaria, keineswegs der zweite Segen, welcher benedictio secundaria heißen könnte.

14) Da die Einsegnung der zweiten Ehen nach kirchlichen Gesetzen verbothen ist, so wäre damit auch der Empfang des Sacraments verboten.

Antw. Dieß war in den ersten Zeiten der Kirche allerdings der Fall, wo die zweite Ehe für eine Art Ehebruch galt, den man wohl nicht heiligen konnte; gegenwärtig geschieht jedoch die Verbindung solcher Eheleute kirchlich und im Namen Gottes, wenn gleich mit Hinweglassung der zweiten Benediction.

Wirkung der Ehe-Heiligung.

Im Wesen der Ehe finden sich die Eheleute, ihre wechselseitige Liebe, und ihre unzertrennliche Vereinigung, drei Puncte, worüber ihre Weihe sich verbreiten möchte; denn die durch so ergreifendes Bündniß an einander sich Hingebenden, in irdische Verhältnisse Verstrickenden sind gleichsam neuerdings mit Gott und dem Himmel zu verbinden; ihre Liebe, öfters nur aus Sinnlichem erwachsend und

sinnlich auf Sinnliches hingehend, bedarf einer höheren Läuterung, und ihre obgleich an sich unauflösbare Einheit muß auch noch durch ein göttliches Band umschlungen und gegen die manchfaltigen Gefahren der Auflösung verwahrt werden.

Die Stelle Eph. V. 28. flg. läßt die Wirkung der Weihe nach solcher Ausdehnung sehr wohl annehmen; denn heilig ist Christus und seine Kirche, rein und übernatürlich ihre Liebe, unauflößlich und mit dem Siegel der Ewigkeit verwahrt ihre Vereinigung. Da nun die Ehe diesen herrlichen Zustand abbildet, so muß sie die Grundzüge davon an sich haben, die ihr nur durch höhere Gnade werden können.

Aus den angeführten Vätern sprechen von der Heiligung der Eheleute und ihrer Liebe: Ignatius, Chrysostomus, Cyrillus Alex., Ambrosius, von der Befestigung des Ehebandes: Basilius, Chrysostomus, Tertullian, Augustin, Siricius, Innocenz.

Die Kirche hat sich hierüber nach Obigen S. 384 deutlich erklärt.

Unauflößbarkeit der Ehe.

Die der Ehe von Christus gewordene Gnade bringt ihr nicht erst den Charakter der Unauflößbarkeit bei, sondern bekräftigt sie nur in demselben; daher sie ihn schon außer ihrer Erhebung zum Religionsgeheimnisse besitzen muß.

Die Unauflößbarkeit der Ehe aber ist jene Einrichtung derselben, nach welcher ihr Band durch Nichts als den Tod getrennt, und erst nach dem Ableben des einen Ehetheils dem andern zurückgebliebenen eine neue Heirath möglich wird. Hienach kann niemals eine völlige Aufhebung der Ehe oder eine Trennung vom Bande (diremtio), sondern höchstens nur eine Aenderung der äußeren Eheverhältnisse, eine Scheidung vom gemeinsamen Aufenthalte (divortium) Statt finden. Für solche Einrichtung der Ehe erklärt sich schon die Vernunft, denn:

1) Die Ehe ist eine absolute Hingabe der sich Verehlichenden an und für einander, eine Hingabe, die unbedingt für die ganze Lebenszeit geschieht, und sich dadurch wesentlich von jeder andern gesellschaftlichen Verbindung, noch mehr aber von dem augenblicklichen thierischen Zusammentritte unterscheidet, eine Hingabe, die über alle Hindernisse zu siegen, alle etwa aufstoßenden Leibes- oder

Seelen-Gebrechen zu ertragen, Alles zu dulden und zu opfern bereit ist. Schon der Gedanke von der bloßen Möglichkeit einer einstigen Trennung würde bei Abschließung der Ehe unerträglich seyn; und daher ist auch der Tod für Eheleute das Fürchterlichste, weil sie dieser gewaltsam scheidet.

2) Man denke sich zwei Staaten, in deren einem die Ehe getrennt, in dem andern aber als unauflößbar geachtet wird, so muß die Vernunft letzterem den Vorzug zugestehen, und die Bürger desselben als zum reinen Urbilde der Menschheit emporgehoben ansehen.

3) Gesetzt die Ehe wäre unauflößbar, so würde die Sache der Vernunft von dem Uebergewichte der Sinnlichkeit Alles zu befürchten haben. Der Bestand der Ehe würde dann einzig von der thierischen Natur im Menschen abhängen, nach deren Forderungen sie ihre Bestimmungen erhielte, und so nach ihrem Wesen untergehen müßte*). „Das Sittliche der Ehe: die Liebe, das Zutrauen und die Gemeinsamkeit der ganzen individuellen Existenz ist es, worin das geistige Band in seinem Rechte als das Substantielle, hiemit als das über die Zufälligkeit der Leidenschaften und des zeitlichen besondern Beliebens erhabene, an sich unauflößliche sich heraushebt" [1]).

4) Erst die Ehe bringt durch die Einigung der beiden nach dem Geschlechte verschiedenen und in diesem Verhältnisse zu einander unvollkommenen Individuen das vollkommene Menschenwesen hervor; sie macht aus der Zerrissenheit der Geschlechter das Eine, das Ganze, welches sich als anthrogynisches Individuum so wenig mit Auflößbarkeit als mit Vermehrlichkeit verträgt.

5) Wenn schon andere Verbindungen, z. B. die zwischen Freunden, zwischen Eingebornen und Vaterland, zwischen Aeltern und Kindern auf Heilighaltung Anspruch machen, und die Trennung solcher Verhältnisse, noch mehr die feindselige Stellung der Getrennten gegen einander etwas Gehässiges, ja Verabscheuungswürdiges mit sich führt, so muß dieses bei der innigsten aller Verbindungen, bei der Ehe, am meisten der Fall seyn.

6) Nur bei der Unauflößbarkeit der Ehe ist für das häusliche und bürgerliche Wohl der Eheleute, für die Erziehung der Kinder,

---

*) Vergl. Ueber die Unmöglichkeit der Ehescheidung im moralischen, also auch im bürgerlichen Gesichtspuncte. 1810.

[1]) D. Hegel: Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin, Nicol. Buchh. 1821.

für die Ruhe der Familien am besten gesorgt, und jedem Versuche von Außen zur Verführung ein unübersteigliches Hinderniß gesetzt.

Hiezu stimmen die Schriften des N. B. in folgenden Stellen: „Pharisäer fragten ihn (Jesus): ist es erlaubt einem Manne, das Weib zu entlassen? um ihn zu versuchen. Er aber antwortend sprach zu ihnen: was hat euch Mose befohlen? Diese aber sagten: Mose hat erlaubt, den Scheidebrief zu schreiben und zu entlassen; und Jesus antwortend sagte ihnen: wegen eurer Herzenshärte schrieb er euch dieß Gesetz; aber vom Anfange der Schöpfung hat Gott Mann und Weib gemacht; deßwegen wird verlassen der Mensch seinen Vater und seine Mutter, und hangen an seinem Weibe, und es werden seyn die Zwei zu einem Fleische, so daß sie nicht mehr sind Zwei, sondern Ein Fleisch. Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht trennen. Und zu Hause fragten ihn wieder seine Jünger um Dasselbe, und er sagte ihnen: Wer etwa entläßt seine Frau, und heirathet eine andere, der bricht die Ehe mit ihr, und wenn eine Frau entläßt ihren Mann, und sich mit einem andern verheirathet, bricht sie die Ehe". Mark. X. 2—13. „Jeder der entlassend seine Frau eine andere heirathet, bricht die Ehe, und jeder, der eine Entlassene vom Manne heirathet, bricht die Ehe". Luk. XVI. 18. „Die verheirathete Frau ist an den lebenden Mann gebunden durch das Gesetz; wenn aber der Mann stirbt, ist sie befreit vom Gesetze des Mannes. Sie wird daher bei Lebzeiten des Mannes eine Ehebrecherin genannt, wenn sie einem andern Manne zu Theil wird; wenn aber der Mann stirbt, ist sie frei vom Gesetze, so daß sie nicht Ehebrecherin ist, wenn sie einem andern Manne zu Theil wird". Röm. VII. 2—4. „Den Verheiratheten kündige ich an, nicht ich, sondern der Herr, daß die Frau vom Manne sich nicht trenne; wenn sie sich aber doch trennt, bleibe sie unverheirathet, oder söhne sich mit dem Manne wieder aus; und daß der Mann die Frau nicht fortschicke". I. Kor. VII. 10. 11.

Zur Beleuchtung dieser Aussprüche aus den Büchern des A. B. Folgendes: „Wenn ein Mann eine Frau nimmt, und sie ehlichet, und es geschieht, daß sie nicht Wohlgefallen findet in seinen Augen, weil er gefunden hat an ihr etwas Schändliches, und er schreibt ihr einen Scheidebrief, und giebt ihn in ihre Hand, und schickt sie aus seinem Hause, und sie geht aus seinem Hause, und geht hin, und wird einem andern Manne, und es haßt sie der andere Mann, und er schreibt ihr einen Scheidebrief, und giebt ihn in ihre Hand,

und schickt sie aus seinem Hause, oder wenn stirbt der andere Mann, welcher sie sich zur Frau genommen hat; so kann nicht der Erste, welcher sie hinweg geschickt hat, sie wieder nehmen, daß sie ihm zur Frau sei, nachdem sie verunreiniget worden, denn ein Gräul ist so etwas vor Jehova". V. Mos. XXIV. 1—5.

Daraus ergiebt sich:

1) Es war zu Moses Zeiten hergebrachte Sitte bei den Israeliten, ihren Weibern einen Scheidebrief zu geben.

2) Die hiezu ermächtigende Ursache war etwas Häßliches, Schändliches an der Frau. עֶרְוַת דָּבָר, Vulg. »foeditas aliqua«. LXX »ασχημον πραγμα«. Das Hebr. עֶרְוָה heißt eigentlich Blöße und Schaam I. Mos. IX. 22. 23. Dann aber auch, besonders mit dem dabei stehenden דבר, Häßlichkeit, Schändlichkeit. Dieser Ausdruck wird auch von jedem Unrathe gebraucht V. Mos. XXIII. 15. In unserer Stelle möchte er etwas am Weibe bezeichnen, das dem Manne Eckel und Abneigung gegen dasselbe beibringt, daher nicht sowohl Ehebruch oder Unzucht, sondern vielmehr irgend ein anderes Gebrechen oder Vergehen, denn

a) Die Rohheit der Nation hatte den Scheidebrief eingeführt, die ihn wohl auf die verschiedenartigsten Fehler ausgedehnt haben mag. Das ערות דבר ist nicht Bestimmung des Gesetzgebers, sondern Bezeichnung der üblichen Entlassungsursachen durch einen allgemeinen Ausdruck. Das Gesetz bestand nur darin, daß der Mann die Verstoßene und an einen Andern verheirathet Gewesene nicht wieder zur Frau nehmen durfte. Zwar fragt Jesus bei Mark. X. nach einem Befehle Moses, und spricht von einem Gesetze, den Scheidebrief zu geben; allein dieß muß nach Matth. XIX. erklärt und daher der Sinn angenommen werden: Mose ließ bei seinen Verordnungen die Sitte dahin gehen —.

b) Es zeigt daher auch die Absicht des Gesetzes durch den obigen Ausdruck überhaupt etwas Unangenehmes an der Frau an, weil offenbar verhütet werden sollte, daß der Mann nicht so leichtsinnig und vorschnell seine Frau von sich schicke, indem er sie nicht mehr zurückerhalten könne, wenn sie einmal mit einem Andern verheirathet ist.

c) In derselben Stelle heißt es: „Wenn sie auch der andere Mann haßt und ihr einen Scheidebrief giebt —". Ursache zum Scheiden ist also etwas dem Manne Mißfälliges, Häßliches am Weibe.

d) Da von Mose die Todesstrafe auf den Ehebruch gesetzt ist III.

Mos. XX. 10. V. Mos. XXII. 22.; so kann dieser hier wohl nicht gemeint seyn, um so mehr, da es gar nicht wahrscheinlich ist, daß ein Anderer eine fortgeschickte Ehebrecherin würde geheirathet haben.

c) R. Hillel, ein berühmter Lehrer zu Jerusalem und Stifter einer eigenen Schulensecte, gestorben zwölf Jahre nach Christi Geburt, gab gleichfalls dem Ausdrucke solch weite Bedeutung, und erlaubte daher dem Manne seine Ehefrau zu entlassen, wenn sie z. B. nur die Speisen anbrennen ließ, und sein Anhänger R. Akiba, wenn der Mann eine schönere fand; wogegen R. Schammai, ein bedeutender gleichzeitiger Gegner der ersteren, nur den Ehebruch als Scheidungsursache aufstellte.

3) Die Frau, welche einen Scheidebrief erhalten hatte, konnte wohl einen Andern heirathen, aber, auch von diesem hinweggeschickt, zu ihrem ersten Manne nicht mehr zurückkehren.

Man sieht hieraus, daß bei den Juden auf Seite der Männer große Willkühr hinsichtlich der ehlichen Verbindung herrschen konnte, welches die Veranlassung zu den in den angeführten Texten enthaltenen Erklärungen gab, worin eine absolute Unauflößbarkeit der Ehe ausgedrückt ist nach folgenden Momenten:

1) Gott selbst deutete gleich am Anfange durch die Schöpfung nur Eines Mannes und nur Eines Weibes deren unauflößliche Verbindung in der Ehe an.

2) Auch der damals geschehene Ausspruch: es wird verlassen der Mensch seinen Vater und seine Mutter und hangen an seinem Weibe, und es werden seyn die Zwei zu Einem Fleische, zeigt gleichsam ein Verwachsen der Individuen zu Einer Person, und eine weit innigere Verbindung zwischen beiden an, als zwischen Aeltern und Kindern die Natur selbst geschlossen hat.

3) Darauf hin macht Christus als Gesetzgeber des N. B. die feierliche Bestimmung: Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht trennen.

4) Demnach kann der nur, mit Hinsicht auf die Rohheit der Israeliten von Mose nachgesehene, Scheidebrief nicht mehr Statt finden.

5) Bei etwaiger Entlassung eines Ehetheils ist daher die Wiederheirath eines oder des andern Ehebruch, weshalb beide entweder getrennt und allein leben oder in das alte Verhältniß zurückkehren müssen.

6) Nur der Tod löst das Band der Ehe, welches so lange fortbesteht, als die Eheleute am Leben sind.

Hiemit wäre also jede andere Ursache zur Scheidung ausgeschlossen; da aber doch der Ehebruch als solche nach einigen andern Stellen des N. B. sich zu erweisen scheint, und auch sonst behauptet wird, so ist noch insbesondere darzuthun, daß selbst im Falle des Ehebruchs die Ehe vom Bande nicht getrennt werden, sondern nur eine äußere Absonderung der Eheleute geschehen darf.

Wenn einmal die Unauflößbarkeit der Ehe eine aus dem Wesen der Ehe hervor- und auf höhere Zwecke der Gesellschaft hin-gehende allgemeine Ordnung ist, so kann sie durch die Fehler einzelner Individuen so wenig gestört oder aufgehoben werden, als sonst ein allgemeines Gesetz durch Uebertretungen ungültig gemacht wird; daher bleiben ewig die Bande zwischen Aeltern und Kindern, zwischen Unterthanen und Obrigkeiten, wenn dieselben gleichwohl manchmal nicht beachtet werden.

Hiemit lassen sich nun auch folgende Texte vereinbaren: „Es ist ausgesprochen (im Gesetze): wer etwa entlassen will seine Frau, gebe ihr einen Scheidebrief. Ich aber sage euch, daß wer immer entlassen wird seine Frau, außer in Sache der Hurerei, macht sie die Ehe brechen, und wer etwa eine Entlassene heirathet, bricht die Ehe". Matth. V. 31. 32. „Es kamen zu ihm (Jesus) die Pharisäer, versuchend ihn und sprechend zu ihm: ist es erlaubt einem Menschen, zu entlassen seine Frau wegen jeder Ursache? Er aber antwortete ihnen und sprach: habt ihr nicht bemerkt, daß der Schöpfer am Anfange als Mann und Weib sie geschaffen hat, und sprach: deßwegen wird verlassen der Mensch Vater und Mutter, und anhängen seinem Weibe, und es werden die Zwei zu einem Fleische seyn, so daß sie nicht mehr sind Zwei, sondern Ein Fleisch? Was nun Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht trennen. Sie sagten zu ihm: Was hat nun Mose befohlen, zu geben den Scheidebrief und sie zu entlassen? Er sagte ihnen: Mose hat wegen eurer Herzenshärte euch erlaubt, zu entlassen eure Weiber; vom Anfange aber ist es nicht so geschehen. Ich aber sage euch, daß, wer immer entlassen wird seine Frau, außer wegen Hurerei, und heirathet eine andere, der bricht die Ehe, und der eine Entlassene heirathet, der bricht die Ehe". Matth. XIX. 1—10.

Zur Ausgleichung dieser Aussprüche Jesu mit den obigen dürfte etwa folgende Erklärung dienen: Vor Allem wäre die angegebene

Entlassungs-Ursache πορνεια als Hurerei zu deuten; nur diese scheint Christus zu meinen, denn:

1) Eine in der Ehe unerlaubte Vermischung würde er gewiß mit dem eigentlichen Worte bezeichnet haben, um so mehr, da er hier als Gesetzgeber auftrat, und die einzige Ursache angab, wegen welcher der Mann seine Frau entlassen darf.

2) In denselben Texten sprach er von πορνεια und μοιχεια, ein Zeichen, daß er beide Worte wohl von einander unterschied, und ihnen den eigentlichen Sinn unterlegte.

3) πορνεια kommt auch sonst in den Neutest. Schriften als Hurerei vor, und wird von μοιχεια ausdrücklich unterschieden Matth. XV. 19. I. Kor. VI. 9. Hebr. XIII. 4.

Dieß vorausgeschickt, ließe sich nun weiter behaupten: Christus hatte bei seiner Bestimmung jenes Mosaische Gesetz im Auge, nach welchem es dem Israeliten erlaubt war, seine Frau, wenn sie sich vor der Ehe durch Hurerei verfehlt hatte, von sich zu schicken, ja sogar dem Tode zu übergeben. Es heißt: „Wenn ein Mann eine Frau nimmt, und kommt zu ihr, und hasset sie, und wirft ihr schändliche Sachen vor, und bringt auf sie einen bösen Namen, und spricht: diese Frau hab' ich mir genommen, und ich näherte mich ihr und fand sie nicht als Jungfrau; so soll nehmen der Vater des jungen Weibes und ihre Mutter und hinbringen die Zeichen der Jungfrauschaft zu den Aeltesten der Stadt am Thore, und es spreche der Vater des jungen Weibes zu den Aeltesten: meine Tochter hab' ich diesem Manne zum Weibe gegeben, und er hasset sie, und sieh! er wirft ihr schändliche Sachen vor, sprechend: ich habe deine Tochter nicht als Jungfrau gefunden; und dieß sind die Zeichen der Jungfrauschaft meiner Tochter. Und sie sollen das Tuch ausbreiten vor den Aeltesten der Stadt. Da sollen die Aeltesten der Stadt denselben Mann nehmen, und ihn züchtigen, und ihn strafen mit hundert Sekel Silber, und es geben dem Vater des jungen Weibes, weil er einen bösen Namen gebracht auf eine Jungfrau in Israel; und sie soll ihm zum Weibe seyn; nicht kann er sie fortschicken sein Leben lang. — Wenn aber die Sache Wahrheit ist, und nicht gefunden werden die Zeichen der Jungfrauschaft an dem jungen Weibe; so sollen sie die Person vor die Thüre des Hauses ihres Vaters herausführen, und die Männer der Stadt sie steinigen; und sie soll sterben, weil sie begangen eine Thorheit in Israel, indem sie hurte im Hause ihres Vaters, und so sollst du hinwegschaffen das Böse aus deiner Mitte". V. Mos. XXII. 13—22.

Daß Christus dieses Gesetz im Sinne hatte, ersieht man daraus:

a) Weil er nur die Hurerei als Entlassungsursache gelten ließ.

b) Weil er mit besonderer Hinsicht auf das Gesetz und die Traditionen der Alten seine Bestimmungen gab Matth. V. 27. 31. 33. 38. 43.

c) Weil, wenn dieß nicht der Fall wäre, er sich selbst widersprochen haben würde, indem er die Ehe als schlechthin unauflösbar und dann doch wieder als auflösbar erklärte.

d) Weil er durch diese Auflösbarkeit die von ihm verworfene Herzenshärte der Israeliten zum Theil wieder in Schutz nähme, und ein bloß menschliches Verfahren zur Würde eines Gesetzes im Reiche Gottes erhöbe.

e) Weil er dann eine heilige, unantastbare Sache Gottes dem Muthwillen und der thierischen Lust der Menschen bloßstellte.

Die beiden Stellen bei Matthäus würden demnach so viel sagen: Mann und Frau sind, nach einer höheren Ordnung, von Gott selbst ewig und unzertrennbar mit einander verbunden, so daß der Mensch dieses Band niemals lösen kann. Die von Mose den Männern nachgesehene Gewohnheit, ihren Weibern den Scheidebrief zu geben, beweist nichts dagegen, denn diese war eine Folge der Rohheit und Materialität des Volkes, und kann in einem Reiche, wo die Geistigkeit vorherrschen muß, nicht bestehen. Ein Scheidebrief darf daher nur in dem vom Gesetze beschriebenen Falle: wenn ein Weib wegen vor der Ehe begangener Hurerei nicht als Jungfrau befunden wird, ausgestellt werden.

Bei einer solchen Erklärung bliebe das Band der Ehe unangetastet, weil sie bei eintretendem besagten Falle gar nicht vorhanden wäre. Denn die verscherzte Jungfrauschaft wäre dann als Ehehinderniß zu betrachten, welches die Ehe eben so ungültig machte, als ein Irrthum an der Person; es müßte aber, obgleich von Christus angenommen, doch nicht als Ehehinderniß auch bei seinen Anhängern fortbestehen, denn er hatte dasselbe nicht eingeführt, sondern schon vorgefunden, und beschränkte darauf das bei den Juden erlaubte und übliche Entlassen der Weiber; bei einer andern Gelegenheit Mark. X. Luk. XVI. gedenkt er dessen schon nicht mehr, weil er da einzig seine geistige Religions-Anstalt im Auge hat. Dergleichen besonders positive Ehehindernisse hängen auch immer von äußeren Umständen und Verhältnissen ab, nach denen sie eingeführt oder abgeschafft werden. Das von der zerstörten Jungfrauschaft hatte

offenbar seinen Grund in dem Charakter und den Gewohnheiten der Nation; mit dem Verschwinden des Judaismus mußte es gleichfalls verschwinden, wie selbst Verordnungen der Apostel, z. B. die den Christen gebotene Enthaltung vom Blute und Erstickten Apg. XV. 29., nach und nach aufhörten und andere an ihre Stelle kamen. Wollte man aber noch einwenden: das, worauf Todesstrafe gesetzt ist, könne nicht als Ehehinderniß betrachtet werden, und es sey überflüßig, einem Manne das Recht des Wiederheirathens einzuräumen, da seine fortgeschickte Frau gesteinigt wird; so findet diese Einwendung nur dann Statt, wenn man einzig und allein auf das Mosaische Gesetz und dessen strenge Vollziehung Rücksicht nimmt. Allein diese geschah nicht immer, und man begnügte sich, besonders in den letztern Zeiten, auch mit dem bloßen Hinwegschicken der Frau Matth. I. 19. Joh. VIII. 5 flg., wodurch dann das Gesetz erst eigentlich zum Ehehindernisse wurde. Uebrigens kann derselbe Einwurf auch Jenen gemacht werden, welche πορνεια nicht für Hurerei, sondern für Ehebruch nehmen.

Da jedoch diese Erklärung immer noch manchen Anstand finden kann, auch deßwegen, weil sie von jener der Väter abweicht, und πορνεια auch in der Schrift als μοιχεια steht, so läßt sich dennoch strenge beweisen, daß Christus selbst den Ehebruch nicht als Grund einer völligen zu einer neuen Heirath berechtigenden Trennung, sondern nur einer äußeren Absonderung der Eheleute angegeben hat, denn da

1) die eheliche Verbindung von Gott selbst als unauflöslich angeordnet ist;

2) der Mensch das, was Gott verbunden hat, nicht trennen darf;

3) der Scheidebrief schlechterdings nicht mehr besteht;

so würden, wenn im Falle des Ehebruchs das eheliche Band gelößt werden könnte, die auffallenden Widersprüche sich ergeben, daß

a) der Muthwille und Frevel der Menschen eine Einrichtung Gottes aufhöbe;

b) dagegen eine gute Absicht, ein wesentlicher Vortheil diese Einrichtung zu umgehen nicht im Stande wäre,

c) der Schuldige nach Belieben in die erwünschtesten ehelichen Verhältnisse treten könnte, während dem ein Unschuldiger von einem ihm lästigen Joche niemehr sich loszumachen vermöchte,

d) somit der jüdische nur von der Barbarei dictirte Scheidebrief gewisser Maßen im Christenthume noch fortbestünde.

Da nun alles dieß mit den deutlichen Aussprüchen Christi, mit dem Geiste seiner Lehre und mit den Grundsätzen des Rechts und der Billigkeit im offenbaren Contraste steht, so kann in den strittigen Texten nur von einem äußeren Entlassen des Schuldigen im Falle des Ehebruches, keineswegs aber von der Erlaubniß zu einer Wiederheirath die Rede seyn. Demnach sagt Christus Matth. V. 31. 32.

1) Daß er hinsichtlich der Ehe Anderes verordnet, als was das Gesetz ausspricht;

2) Daß Jeder, der seine Frau entläßt, ihr Veranlassung und Gelegenheit giebt, die Ehe zu brechen;

3) Daß der Mann nur in dem Falle, wenn er die Frau wegen begangener Untreue hinwegschickt, an ihrem etwa dann eintretenden ehebrecherischen Lebenswandel keine Schuld trägt;

4) Daß derjenige, der eine Entlassene heirathet, die Ehe bricht.

Nach Christi Ausspruch kann also kein Heirathen einer Entlassenen, ja nicht einmal ein Entlassen der Frau von Seite des Mannes, ohne daß dieser sie zum Ehebrechen verleitet, statt finden, den einzigen Fall ausgenommen, wo die Frau schon der Unzucht sich schuldig gemacht, weil ihr alsdann der Mann dadurch, daß er sie entläßt, nicht erst Veranlassung giebt, die eheliche Treue zu verletzen, sondern sie sich schon zuvor dagegen verfehlt hat.

Diese Deutung fordern

a) der Gegensatz, in welchem sich Christus mit dem Gesetze stellt, wo das Heirathen einer Entlassenen erlaubt war,

b) die Verbindung der gemachten Ausnahme mit dem vorherbemerkten Entlassen, so wie auch immer die Ausnahme auf das Vorausgehende keineswegs auf das erst Nachfolgende zu beziehen ist,

c) die Hinweglassung des Artikels vor ἀπολελυμενην, wodurch jede Entlassene ausgedrückt wird,

d) die besondere Erwähnung des Heirathens, weßhalb das Entlassen als ein bloßes Aufheben des äußeren Zusammenlebens der Eheleute gedeutet werden muß,

e) die bereits angeführten Widersprüche, welche die Annahme einer völligen Trennung im Falle des Ehebruchs herbeiführt.

Hieraus ist zu erklären, warum die katholische Kirche nur im besagten Falle eine Entlassung des schuldigen Ehetheils auf Lebenszeit gestattet, dagegen aus andern Ursachen nur auf bestimmte oder

unbestimmte Zeit das gemeinsame Leben unterbrechen läßt, weil in jedem anderen Falle der entlassene Theil durch den entlassenden erst zum Ehebrecher gemacht werden könnte, dem aber durch eine kurze, auf das Verschwinden der Trennungs-Ursachen berechnete Zeit der Absonderung und durch die Auflage der Wiedervereinigung nach dem Verlaufe derselben so viel möglich vorgebaut wird, wie auch Paulus selbst den Eheleuten nachsieht, auf gewisse Zeit getrennt von einander zu leben. I. Kor. VII. 5. Wenn nun Christus Matth. V. erklärt, daß der Mann durch das Entlassen der Frau diese zur Ehebrecherin macht, den Fall eines von ihr bereits begangenen Ehebruchs ausgenommen, so sagt er Matth. XIX., wann der Mann selbst zum Ehebrecher wird, wenn er nemlich eine andere heirathet, wobei er jedoch wieder bemerket, daß im Falle des Ehebruches eine Absonderung von der Treulosen zulässig ist. Beinahe dieselben Gründe zwingen auch hier wieder, eine bloß äußere Trennung anzunehmen und die Ausnahme auf das Entlassen zu beschränken, wobei wir nur zur helleren Beleuchtung der gemachten Auslegung beispielweise noch folgenden analogen Satz anfügen: Wer immer einen Dieb durchkommen läßt, ausser im Falle eines unbesieglichen Widerstandes, und statt dessen einen andern Verbrecher aufgreift, der macht sich selbst der Dieberei schuldig; und wer einen Entkommenen aufnimmt, der stiehlt gleichfalls. Die Abänderung dieses Satzes nach Matth. V. ist ohne Schwierigkeit.

Durch solche Erklärung sind die verschiedenen Aeußerungen Christi und Pauli über die Ehe am leichtesten und besten mit einander in Uebereinstimmung zu bringen *).

Auch nachstehende Väter sprechen für die Unauflößbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs:

Hermas. »Si scierit vir, uxorem suam deliquisse, et non egerit poenitentiam mulier, et permanet in fornicatione sua, et convivit cum illa, reus erit peccati ejus et particeps moechatio-

*) Andere Versuche, die Texte mit einander auszugleichen, sind: Harmonie der biblischen Stellen über Unauflößbarkeit der Ehe. Theol. Zeitschrift v. Watz. Viert. B. 1811. — Privat-Gedanken über die Praxis der kath. Kirche, das eheliche Band nicht aufzulösen, in Verbindung mit der darüber herrschenden Lehre, von Ries. Bamb. Goebhardt, 1817. — De conjugii christiani vinculo indissolubili commentatio exegetica scripsit Dr. Hug. Friburgi. Herder. MDCCCXVI.

nis ejus; — quodsi dimiserit mulierem et aliam duxerit, et ipse moechatur« [1]).

Athenagoras. »Quisque, vel qualis natus est maneat, vel unicis in nuptiis; secundae enim decorum adulterium; quicunque enim dimiserit, inquit, uxorem suam et aliam duxerit, moechatur, nec eam dimitti sinens, cujus virginitati finem quis imposuit, nec aliam insuper duci; nam qui se ipse prima uxore spoliat, etiamsi mortua sit, occulta quadam ratione est adulter, tum quod manum Dei transgrediatur, nam initio Deus unum hominem finxit ac unam mulierem, tum quod carnis cum carne conjunctionem quodam veluti vinculo ad commiscendum genus colligatam dissolvat« [2]).

Klemens Alexandr. »Quod autem consulit scriptura, uxorem ducere, et nec a conjugio unquam permittit discedere, legem constituit: non dimittes uxorem, praeterquam propter fornicationem; adulterium vero existimat, conjungi matrimonio, vivo altero ex separatis« [3]). Cum quidam rogassent: si sic sit causa uxoris, non expedit homini uxorem ducere; tunc dixit Dominus: non omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est. Hoc enim qui rogabant, volebant ex eo scire, an uxore damnata et ejecta propter fornicationem concedat aliam ducere« [4]).

Origenes. »Contra scripturae legem mulieri vivente viro nubere quidam ecclesiae rectores permiserunt, agentes contra id, quod scriptum est: Mulier alligata est —. Non dixit: nemo uxorem, excepta fornicationis causa, repudiet; et ait: qui dimiserit uxorem, excepta fornicationis causa, facit eam moechari; qui enim uxorem adulterii minime ream repudiat, quantum in se est ansam ei adulterandi praebere, nullus est, qui inficias eat; nam si vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro, et repudiata ea occasionem illi dat, iterum nubendi: per id efficit sane, ut adultera sit. — Quemadmodum adultera est uxor, etiamsi viro alteri nupta videatur, priore etiamnum vivo, ita et virum repudiatam duxisse visum, non tamen ipsius maritum quam adulterum esse dicendum, a servatore nostro demonstratum est« [5]).

Epiphanius. »In populo propter ejus imbecillitatem to-

---

[1]) Past. L. II. mand. 4.
[2]) Leg. pro christ. C. 33.
[3]) L. II. Strom. C. 23.
[4]) L. III. Strom. C. 6.
[5]) In Matth. I. XIV. 23. 24.

lerari istud potest, ut, qui uxore prima contenti esse non possint, ea mortua secundam sibi copulent, quanquam, qui unam duntaxat habuit, majori ecclesiae judicio honore dignus est. Sed cui mortua una non sufficit, cum occasione aliqua stupri adulteriique aut alterius flagitii cum ea divortium fecerit, is si alteram uxorem duxerit, aut alteri viro mulier nupserit, sacrarum literarum auctoritas ab omni culpa illos absolvit — non ita tamen, duas ut altera superstite uxores simul habeat, sed ut ab una separatus alteram sibi legitime si lubet adjungat« [1]). Zur Erlaubtheit einer zweiten Ehe beim Volke fordert Epiphan nicht nur den Tod eines Ehetheils, sondern auch eine schon im Leben geschehene Trennung, weil nemlich in einem solchen Falle die Geschiedenen gewissermaßen noch in gar keiner Ehe gelebt haben, daher eine solche nach dem Absterben des einen Theils um so zulässiger ist. Diese gegenwärtig auffallende Sonderbarkeit bürgt für die Richtigkeit der Lesart des angeführten Textes. Eisenschmid, das Gegentheil aus dieser Stelle herausnehmend, kann sie unmöglich im Zusammenhange gelesen oder verstanden haben.

Chrysostomus. »Hic vero accipiendo alienam adulter effectus est. Nequaquam mihi referas, quia illam alter ejecit; nam expulsa quoque uxor esse ejus, qui eam expulit, perseverat. Deinde ne totum in ejicientem referens magis superbam faceret uxorem, ipsi, ne alius postea eam suscipiat, januam claudit dicendo: qui autem dimissam duxerit, adulterat. Per quod certe mulierem facit nocentem pudicam, ad omnes illi aditum claudens, neque permittens, ut aliqua viro impatientiae occasio ministretur. Cum enim didicerit mulier, quod omnino necesse sit, aut eum habere, quem ab initio sortita sit, aut illius semel ejectam domo nullum se jam aliud inventuram esse suffragium, etiam nolens conjugem suum amare cogetur« [2]).

Tertullian. »Solus separabit, qui et conjunxit; separabit autem non per duritiam repudii, quam exprobat (Christus) et compescit, sed per debitum mortis —. Adulterium est, cum quoquo modo disjunctis duobus alia caro imo aliena miscetur —. Repudiata, quae per discordiam, et iram, et odium et causas eorum injuriam vel contumeliam, vel quamlibet quaerelam et anima et corpore separata est, tenetur inimico, ne dicam marito« [3]).

[1]) Adv. haer. L. II. haer. 59.
[2]) Hom. XVII. in Matth. V.
[3]) L. de Monog. C. 9. et 10.

Hieronymus. »Quamdiu vivit vir, licet adulter sit, licet sodomita, licet flagitiis omnibus coopertus, et ab uxore propter haec scelera derelictus, maritus ejus reputatur, cui alterum virum accipere non licet« [1]). Dasselbe ist hinsichtlich des Weibes auch dem Manne nicht erlaubt: »Apud nos, quod non licet foeminis, aeque non licet viris« [2]).

Augustin. »Licite dimittitur uxor ob causam fornicationis; sed manet vinculum prioris, propter quod fit reus adulterii, qui dimissam duxerit etiam ob causam fornicationis« [3]). »Nec illum, qui propter causam fornicationis dimissam duxerit, ab hoc crimine absolvimus, sed utrosque moechos esse minime dubitamus. Nec ideo tamen eum, qui propter causam fornicationis dimiserit, et alteram duxerit, ab hujus peccati labe defendimus; ambos enim moechos esse cognoscimus« [4]).

P. Innocenz I. »De his etiam requisivit dilectio tua, qui interveniente repudio aliis se matrimonio copularunt: quos in utraque parte adulteros esse manifestum est, qui viro vel uxore vivente, quamvis dissociatum videatur conjugium, ad aliam copulam festinarunt« [5]).

Vierzig Väter auf dem Concilium Elib. a. 305. »Fidelis foemina, quae adulterum maritum reliquerit fidelem, et alterum ducit, prohibeatur, ne ducat; si autem duxerit, non prius accipiat communionem, quam is, quem reliquit, de saeculo exierit« [6]). Ein offenbarer Beweis, daß man die erste Ehe als fortbestehend, die zweite als sündhaft ansah.

Zwei hundert Väter auf dem Concilium Arelat. a. 314. »De his, qui conjuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt adolescentes fideles et prohibentur nubere, placuit, ut in quantum possit, consilium eis detur, ne viventibus uxoribus suis licet adulteris alias accipiant« [7]). In diesem Beschlusse wird das Verboth einer Wiederheirath im Falle des Ehebruchs schon vorausgesetzt; da jedoch solche nach weltlichen Gesetzen nicht unerlaubt war, so sollte bei jungen christlichen Ehemännern mit evangelischer Klugheit und Sanftmuth eingeschritten werden, daß sie von der Staats-Erlaubniß keinen Gebrauch machten.

---

[1]) Epist. ad Amand.
[2]) Epist. XXXIV.
[3]) L. de adult. conj. C. 5.
[4]) Daselbst, C. 9.
[5]) Epist. ad Exup. C. 6.
[6]) Can. IX.
[7]) Can. X.

Die Väter auf dem Concil. Carthag. XI. a. 407. »Placuit, ut secundum evangelicam et apostolicam disciplinam neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito alteri conjungatur, sed ita maneant aut sibimet reconcilientur; quod si contempserint, ad poenitentiam redigantur. In qua causa legem imperialem petendum est promulgari« [1]).

Die Concilien zu Nantes in Bretagne im J. 656, und zu Hereford in England im J. 673, zu Friaul im J. 795, zu Paris im J. 829, zu Tribur im J. 895, verbiethen gleichfalls den Männern, welche ihre unzüchtigen Weiber verstoßen, eine neue Verbindung einzugehen.

Die Unterweisung für die Armenier vom J. 1439 hat: »Quamvis ex causa fornicationis liceat tori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii legitime contracti vinculum perpetuum sit«.

Die Kirche bestimmte hinsichtlich dieses Punctes auf dem III. Concil im Lateran im J. 1179: »Si mulier a consanguineo viri sui sit polluta, et veneficum periculum, et alias vitae insidias viro machinata, potest inter eos divortii sententia promulgari, ita ut vir ea mortua licentiam habeat, aliam ducendi in uxorem. Ipsa vero sine spe conjugii perpetuo remanebit« [2]). Und auf der Trienter Synode: »Matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum primus humani generis parens divini Spiritus instinctu pronuntiavit cum dixit: hoc nunc os —« [3]). »Siquis dixerit, propter haeresim, aut molestam cohabitationem, aut affectatam absentiam a conjuge dissolvi posse matrimonii vinculum: anathema sit« [4]). Ferner: »Siquis dixerit, ecclesiam errare, cum docuit et docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam propter adulterium alterius conjugum, matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse altero conjuge vivente aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quae dimisso altero alii nupserit; anathema sit« [5]).

---

[1]) C. LXIX. Sonst Can. VII. concilii Milevit. II. a. 416. Vergl. Decr. Gratian. Can. 5. Caus. XXXII. Qu. 7., wo jedoch die Worte: In qua causa — fehlen.

[2]) Append. L. VII. de paction. N. 4.

[3]) Sess. XXIV. doct. de sacram. matr.

[4]) Sess. XXIV. Can. 5.

[5]) — — Can. 7.

Einwendungen.

1) Die Eheleute geben eigentlich nur auf die Dauer ihrer wechselseitigen Liebe, Treue und Unterstützung an einander sich hin, und würden, wenn sie die Verletzung dieser Grundbedingungen voraussehen könnten, nie eine Ehe eingehen, die sie daher auch im Falle der wirklichen Verletzung wieder aufzulösen berechtigt sind.

Antw. Beim Abschlusse der Ehe kann nur die Persönlichkeit des Individuums in Betrachtung kommen, und keine Zufälligkeiten, welche das Grundwesen des Individuums niemals abändern. Personen heirathen einander, weil sie gerade diese sind, und zwar nicht bloß durch geistige oder moralische Bildung, sondern auch durch die Formation der Natur und sonstige Einflüße in diesem unabänderlichen, ihr Wesen ausmachenden Typus gestaltet. Wie Vieles könnte ausserdem im Laufe der Zeit sich ereignen, welches als Verletzung der obigen Bedingungen anzusehen wäre? Jedes einem Ehetheile zustoßende moralische oder physische Uebel dürfte dann als Scheidungsgrund aufgestellt oder vertheidigt werden.

2) Die Ehe ist ein Vertrag, der wenigstens durch wechselseitige Uebereinkunft wieder aufgehoben werden kann; ja Küstner entnimmt hieraus: »Mariti arbitrio permissum esse, an plures ducere uxores velit, his non repugnantibus; porro etiam a conjugibus dependere, quem temporis finem matrimonio statuere velint (wozu er die Bemerkung macht: sic e. g. militibus Anglicis licet matrimonium in duos annos contrahere); denique licere iis mutuo dissensu divertere, ac, quo modo contractum fuit, eodem dissolvere matrimonium« [1]).

Antw. Die Ehe ist Einrichtung der Natur, oder vielmehr Anordnung Gottes, worüber sich nicht vertragen läßt; nur die Wahl der Personen, die Festsetzung des Vermögens, die Anordnung äusserer Verhältnisse kann Sache des Vertrags seyn, keineswegs die Ehe, welche der Menschheit als unabänderliche Lebens- und Fortpflanzungsform gegeben ist.

3) Die Unauflöslichkeit der Ehe kann nicht Einrichtung der Natur seyn, indem die Natur-Menschen dieselbe nicht kennen, solche auch bei den Thieren nicht besteht.

Antw. Die Unauflösbarkeit der Ehe darf nur bei der vernünf-

---

[1]) De matrimonio atque ratione quae ei cum civitate atque ecclesia intercedit, spectato imprimis codice Napoleoneo. Lips. Bruder. cIↃIↃCCCX.

tigen, zu ihrer Selbstkenntniß gekommenen Natur gesucht werden; gehören ja alle Sittengesetze zum Menschenwesen, obgleich sie von den Wilden nicht beachtet werden.

4) Da die Ehe im A. B. getrennt werden durfte, so kann ihre Unauflösbarkeit keine göttliche Anordnung seyn.

Antw. Nirgends wird im A. B. die Ehe für auflösbar erklärt, vielmehr dem Leichtsinne der Israeliten in Trennung derselben weislich entgegen gearbeitet.

5) Etwas Böses kann von Gott nicht nachgesehen werden.

Antw. Wenn es der Heiligkeit Gottes geradezu entgegen ist: allerdings; aber eine Nachsicht in der Ehescheidung streitet nicht mit dem Heiligsten.

6) Jesus konnte das Entlassen nur in dem, den Juden bekannten, Sinne gebrauchen, welches immer mit dem Rechte einer neuen Verheirathung verbunden war. Auch Paulus I. Kor. VII. 11. denkt sich mit dem Entlassen das Wiederheirathen. Wenn nun die Pharisäer fragten: darf man aus jeder Ursache seine Frau entlassen? Und Jesus antwortete: man darf die Frau niemals, ausser nur im Falle des Ehebruchs, entlassen, so hat er, mit demselben Ausdrucke antwortend, zugleich auch eine neue Ehe zugestanden.

Antw. Christus hatte schon vorher erklärt, daß in diesem Puncte seine Gesetzgebung von der alten verschieden sey; dann spricht er auch ganz besonders von jenem Falle, wenn Jemand eine Entlassene heirathet.

7) Hätte Jesus den Ehebruch als rechtliche Ursache einer nur äußern Scheidung erklärt, so würde er eine Bestimmung gegeben haben, wozu er gar keine Veranlassung hatte, die man also auch nicht erwartete, und nach dem ganzen Vorgange nicht verstehen konnte, ferner eine Bestimmung, welcher man gar nicht bedurfte; bei den Juden war ja auf den Ehebruch schon die Todesstrafe gesetzt, und es ist so ganz natürlich, die Ehebrecherin von sich zu stoßen; wie hätte nun Christus mit seinem Ausspruche als mit etwas Neuem auftretem können? Da es weit geringfügigere Ursachen giebt, die Ehe äußerlich zu trennen, warum bestimmte Christus nicht diese, warum führte er nur den Ehebruch an, den Jedermann schon natürlich als Trennungsursache anerkennt?

Antw. Das Neue in der Gesetzgebung Jesu ist, daß man nur im Falle des Ehebruchs die Frau entlasse können, ohne Theil zu nehmen an ihren künftigen ehebrecherischen Verhältnissen, und daß man eine Entlassene nicht heirathen dürfe.

8) Nach dem ganzen Contexte muß man es fühlen und zugeben, daß Christus vom Ehebruch als von der einzig gültigen Ursache der Scheidung spricht; da man aber diesen als einzige Ursache der bloß äußeren Trennung unmöglich annehmen kann, und auch factisch nicht annimmt, so könnte nur die völlige Trennung vom Bande gemeint seyn.

Antw. Christus giebt allerdings nur den Ehebruch als die einzige Ursache an, aus welcher der Mann die Frau ohne Mitschuld ihrer Ausschweifungen entlassen darf; in andern Fällen tritt nur eine momentane Trennung nach Erforderniß der Umstände ein.

9) Da Jesus von der Heiligkeit und Festigkeit des Ehebandes, somit von dem Wesen der Ehe spricht, und zwar im Gegensatze der leichtfertigen jüdischen Sitte, das Weib zu entlassen, so muß, wenn er dann wirklich einen Fall angiebt, und zwar nur einen Einzigen, wo die Entlassung des Weibes zulässig ist, diese Entlassung das Wesen der Ehe angehen.

Antw. Wenn nicht andere offen vorliegende Gründe eine bloß äußere Absonderung anzunehmen berechtigen.

10) Die unzertrennliche Einheit des Mannes und Weibes scheint Jesus mit besonderer Hinsicht auf den durch die Liebe angegebenen und vollzogenen ehelichen Beischlaf erklärt zu haben, weil dieser Act das Werden von Zwei zu Einem Fleische am meisten darstellt. Nun ist es gerade der Ehebruch, der diese Einheit vernichtet, und eine neue erzeuget I. Kor. VI. 16. Das Weib ist nicht mehr mit ihrem rechtmäßigen Manne, sondern mit einem Fremden zu Einem Fleische geworden: es wäre somit die vorige Verbindung aufgehoben, um so mehr, da der Geist derselben, die Liebe, in einem solchem Falle gänzlich verflogen ist.

Antw. Nach Christi Lehre ist Hauptgrund der Unauflösbarkeit der Ehe Gottes Wille und Anordnung, welche durch kein menschliches Benehmen abgeändert und aufgehoben werden können.

11) Sollte in dem Ausspruche Jesu nur eine äußere Trennung ohne Erlaubniß zu heirathen liegen, so würde der Satz negativ ausgedrückt also lauten: Wer seine Frau im Falle des Ehebruchs entläßt, macht sie die Ehe nicht brechen. Wer fühlt aber nicht, daß ein solcher Satz sehr sonderbar klingt? Wer muß nicht sogleich fragen: wann macht er die Entlassene die Ehe nicht brechen? Das Machen zur Ehebrecherin, d. i. veranlassen, daß sie Ehebrecherin wird, setzt doch offenbar voraus, daß auch die Frau etwas begeht; ausserdem würde sie ganz ohne alle Schuld, bloß

durch die That des Mannes zur Ehebrecherin, welches nicht seyn kann. Es müssen also die Worte: „wenn sie wieder heirathet" hinzugedacht werden, wenn der Satz einen annehmbaren Sinn haben und nicht müßig und albern dastehen soll.

Antw. Man muß hier zwischen der Schuld des Mannes und der des Weibes, zwischen Ehebruch veranlassen und Ehebruch begehen wohl unterscheiden. Nur Ersteres findet nicht mehr statt, wenn der Mann im Falle der Unzucht die Frau entläßt; dagegen wird diese zur Ehebrecherin, wenn sie einen andern heirathet.

12) Aus Matth. XIX. läßt sich folgender Schluß ziehen: Wenn der ein Ehebrecher ist, der ausser einem von seiner Frau begangenen Ehebruch dieselbe entläßt und eine andere heirathet, so ist der, welcher solches bei vorhandenem diesem Vergehen seiner Frau thut, kein Ehebrecher.

Antw. Nach dem bereits Gesagten müssen zwei Sätze gebildet werden, nemlich: Wenn die Frau ausser einem von ihr begangenen Ehebruche vom Manne nicht entlassen werden darf, so verfehlt sich dieser, wenn er sie um einer andern Ursache willen von sich schickt; und: Nach geschehener Entlassung ist eine neue Heirath Ehebruch; wer also eine Entlassene heirathet, bricht die Ehe.

13) Solche Gesetzgebung führt nicht nur nichts Gutes, sondern sogar manches Schlimme mit sich; denn der Mann verliert durch die Entlassung des Weibes seine Beihilfe, und wird, wenn er die Gabe der Enthaltsamkeit nicht besitzt, in eine sehr peinliche Lage versetzt; die Frau wird ihrer Stütze am Manne beraubt und muß sich nothgedrungen einem Andern hingeben.

Antw. Der Mann muß nicht nothwendig seine unzüchtige Frau entlassen, sondern er kann sie auch wieder auf bessere Wege bringen und die ehelichen Verhältnisse mit ihr fortsetzen, ja auch nach der Entlassung sich mit ihr wieder aussöhnen; denn Christus gebiethet kein Fortschicken, sondern spricht nur auf den Fall, wenn er sich ereignen sollte Ausserdem ist es immer noch Vortheil für den Mann, wenn er die Ehebrecherin, mit welcher er nicht mehr leben will, von sich schaffen kann, welche dann die daraus hervorgehenden nachtheiligen Folgen sich allein zu zuschreiben hat, wie dergleichen mit mehreren andern Verbrechen verbunden sind.

14) Mit einer Ehebrecherin leben ist widernatürlich; die Einrichtung Gottes von der Unauflösbarkeit der Ehe kann daher für diesen Fall nicht bestehen.

Antw. Diese Einrichtung Gottes ist von Christus als ewig

und allgemein angegeben, und muß daher über die Vorkommenheiten im menschlichen Leben erhaben seyn. Er sagt auch bestimmt: Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen. Es verhält sich hier wie bei der gleichfalls von Gott herrührenden Verbindung des Leibes und der Seele, welche eigenmächtig zu zerreissen immer Frevel seyn wird, wenn auch Eines das andere noch so sehr belästigt, und eine Auflösung erwünschlich macht. Niedere von der bloßen Natur kommende Begehrungen müssen daher immer höheren Bestimmungen weichen. Eine völlige Trennung der Eheleute ist auch dem Geiste des Christenthums zuwider, welches bei den Gefallenen auf Besserung und bei den Beleidigten auf Versöhnung beständig fort dringt, welchen Forderungen bei völliger Trennung der Ehe gerade in einem der wichtigsten Lebensverhältnisse am wenigsten Genüge geleistet werden könnte *).

15) Die Schrift sagt selbst, daß es Thorheit und Sünde ist, eine Ehebrecherin behalten Sprüchw. XVIII. 22.

Antw. Die Schrift spricht hier wohl nur für den Fall, wenn die Ehebrecherin durch die Nachsicht des Mannes nicht nur in ihrer ausschweifenden Lebensart bestärkt, sondern der Mann selbst hiebei um guten Ruf und Rechtschaffenheit gebracht werden könnte. Wenn dagegen die Gefallene ihren Fehler erkennt, dem Beleidigten Liebe und Treue angelobt und Zeichen der Besserung an den Tag legt, so kann ihre Wiederaufnahme von Seite des Mannes nach der Schrift nicht mehr Thorheit und Sünde seyn.

16) So muß doch wenigstens dem unschuldigen Ehetheil eine neue Heirath erlaubt seyn, denn ausserdem wäre ja eigentlich dieser gestraft, wenn er z. B. eine Lebensgefährtin bedürfte, oder eine Nachkommenschaft wünschte, oder gegen die Forderungen der Natur sich zu schwach fühlte, und nur wegen des Vergehens eines Andern die traurigsten, das ganze Leben verbitternden Entbehrungen erdulden, die heißesten Kämpfe bestehen müßte, welches eben so unnatürlich, als grausam, als ungerecht erscheint.

Antw. a) Wenn wenigstens der unschuldige Theil heirathen dürfte, so müßte denn doch durch die Sünde des Schuldigen die Ehe aufgelößt werden, welches nach dem bereits Gesagten nicht annehmbar ist.

b) Warum sollte dann nicht auch der Schuldige heirathen

*) Vergl. Liegt nicht im Geiste des Christenthums die Unzertrennlichkeit der Ehe? Theol. Zeitschrift von Dr. Batz. Zw. B. zw. H. 1810.

dürfen, wenn einmal die Ehe nicht mehr bestünde? Auch bei diesem können ähnliche Bedürfnisse ihre Forderungen machen.

c) Dergleichen Bedürfnisse können auch noch in gar vielen anderen Fällen dringend werden, z. B. bei einer dem einen Theile während der Ehe aufgestoßenen unheilbaren Krankheit, bei der lebenslänglichen Einkerkerung, bei der Unfruchtbarkeit eines Theils, bei entstandener und andauernder wechselseitiger Gleichgültigkeit oder Abneigung.

d) Die angebliche Strafe ist daher als Unglück anzusehen und in Erwägung höherer Forderungen zu ertragen, eben so, wie z. B. gute Aeltern in das Geschick, ungerathene Kinder zu besitzen, sich fügen, wie fromme Seelen ihren kranken Körper mit sich herumschleppen müssen und desselben sich nicht entledigen können, wie überhaupt der Vernünftige und vornehmlich der Christ, um höheren Anordnungen nachzukommen, die größten Opfer zu bringen bereit seyn muß.

17) Die Stelle Röm. VII. 2 — 4. ist zum Beweise für die Unauflösbarkeit der Ehe nicht geeignet, denn

a) Paulus wollte eigentlich darthun, daß die Juden vermöge des Todes Jesu für das Gesetz gleichsam abgestorben wären, und nun andere Verbindlichkeiten hätten Vs. 4., welches er durch das angeführte Gleichniß verdeutlichte, wobei es also sein Zweck gar nicht einmal war, über die ehelichen Verhältnisse eine Bestimmung zu geben.

b) In diesem Gleichnisse sprach Paulus nicht als christlicher Lehrer, sondern als Gesetzkundiger zu solchen, die dasselbe gleichfalls kannten Vs. 1. Deßwegen führte er nur das Weib auf, weil nicht dieses den Mann, sondern der Mann das Weib entlassen durfte.

c) Paulus hat also bloß das besondere Verhältniß des Weibes zum Manne ausgehoben, weil er dieses zur Darstellung seines Satzes am geeignetsten fand. Der Zustand der Ehe bei den Juden nach andern Rücksichten wäre ihm hiezu nicht günstig gewesen. Dieß historische Allegat leidet somit keine Anwendung auf das Christenthum.

Antw. a) Gerade durch diese Anführung des Gesetzes zeigte Paulus dessen Wahrheit und Wichtigkeit an.

b) Machte davon keinen bloß historischen Gebrauch, sondern legte ihm eine fortdauernde verbindende Kraft bei.

c) Gab auch die Verbindlichkeit des Mannes zum Weibe zu er-

kennen, weil diese in der Ehe wechselseitig ist, wie aus Kor. VII. 10. 11. zu ersehen.

18) Mehrere Väter sprechen für eine gänzliche Trennung der Ehe im Falle des Ehebruchs.

Asterius. »Omnino vobis persuadete, matrimonia morte tantum et adulterio dissolvi« [1]).

Theodoret. »Humanae naturae opifex, qui eam ipse effinxit, unumque ab initio virum mulieremque unam plasmavit, has dissolvi nuptias vetuit. Unam vero copulae hujus dissolvendae occasionem proposuit, qua penitus nuptialis distraheretur conjunctio; inquit enim: Omnis, qui dimittit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam moechari, et qui dimissam duxerit, adulterat. Quibus sane verbis caetera uxoris vitia aequo animo ferri jubet, seu loquax sit illa, seu temulenta, seu convitiosa; si vero nuptiarum leges transiliat, in aliumque virum procax intendat, tunc denique copulam solvi jubet« [2]).

Lactantius. »Nequis divina praecepta circumscribere se putet posse, adduntur illa — adulterum esse, qui a marito dimissam duxerit, et eum, qui praeter crimen adulterii uxorem dimiserit, ut alteram ducat« [3]).

Ambrosius, nach Andern der Luciferianer Hilarius: »Non permittitur mulieri, ut nubat, si virum suum causa fornicationis dimiserit, aut apostasiae, aut si illicite impellente lascivia usum quaerat uxoris, quia inferior non omnino hac lege utitur, qua potior. Et vir uxorem non dimittat, subauditur: excepta fornicationis causa. Et ideo non subjecit dicens sicut de muliere: quodsi discesserit, manere sic; quia viro licet ducere uxorem, si dimiserit uxorem peccantem, quia non ita lege constringitur vir sicut mulier« [4]).

Hieronymus scheint eine neue Heirath wenigstens dem Manne im Falle eines von seiner Frau begangenen Ehebruchs zu gestatten [5]).

Auch die Kirchen-Versammlungen zu Angers in Frankreich vom J. 453, zu Vannes in Bretagne vom J. 465, die XII. zu Toledo in Spanien vom J. 681, die zugleich eine Reichsversammlung vorstellte, die zu Vermerie ohnweit Soissons im

[1]) Hom. in Matth. XIX.
[2]) L. IX. de cur. Graec. adfect. T. 2.
[3]) Divin. Instit. L. VI. C. 23.
[4]) Comment. in I. Cor. VII.
[5]) Comment. in Matth. XIX.

J. 752 unter dem Vorsitze des Königs Pipin, und die zu Compiegne im J. 757 in Gegenwart der Legaten des P. Stephanus III. gehalten, erlauben eine Trennung mit Wiederheirath im Falle des Ehebruchs.

Antw. a) Diesen Zeugnissen stehen die bereits angeführten mehreren, deutlicheren und wichtigeren entgegen.

b) Ihnen widersprechen die aus der Vernunft beigebrachten Gründe.

c) Die gegebenen Erklärungen der Schrift zeigen ihre Unrichtigkeit.

d) Durch den Ausspruch der Kirche sind sie vollends entnervt.

19) Auch aus andern Ursachen wird eine völlige Trennung der Ehe ausgesprochen von den Vätern, z. B. von Origenes [1]) bei Vergiftungsversuchen wider den Mann, bei Kindermorden auf Seite der Frau; von Augustin [2]) bei Apostasie oder der geistigen Hurerei.

Antw. Origenes giebt bei den angegebenen Fällen höchstens eine äußere Trennung zu, nur ist er in Ungewißheit, ob auch in solchen Entlassungsfällen der Mann das Weib nicht zur Ehebrecherin macht. Augustin aber schreibt: »Propter quodlibet fornicationis genus sive carnis sive spiritus, ubi et infidelitas intelligitur: et dimisso viro non licet alteri nubere, et dimissa uxore non licet alteram ducere« [3]).

20) Ein Gleiches geschieht von Synoden; so erlaubt die zu Vermerie im J. 752 eine neue Heirath

a) dem Manne, dem die Frau nach dem Leben gestrebt hat [4]).

b) Der Frau, deren Mann auf irgend eine Weise in die Sklaverei gerathen ist [5]).

c) Dem Manne, der auswandern mußte, und dem die Frau nicht folgen wollte [6]).

d) Der Frau nach hergestelltem Beweise: »Quod vir suus nunquam cum ea mansisset«; wo es dann heißt: »separentur, et illa faciat, quod vult« [7]).

---

[1]) In Matth. T. XIV. 24.
[2]) Serm. de monte
[3]) De adult. conjug. L. I. C. 25.
[4]) Can. V.
[5]) Can. VI. Vergl. C. 1. X. de divort.
[6]) Can. IX.
[7]) Can. XVII.

c) Der Frau, bey derer Blutsverwandtin der Mann bleibt: »illa mulier qnam habuit, faciat, quod vult« [1]).

Die Synode zu Compiegne im J. 756 läßt gleichfalls wieder heirathen

a) den Ehetheil, der den andern in das Kloster entläßt [2]),

b) den aussätzigen Ehetheil, der dem andern zur weiteren Heirath willfährig ist [3]).

Aehnliche Freiheiten zu Wiederheirathen finden sich in den Capiteln des Theodorus, Erzbischofs von Canterbury.

Antw. Natalis Alexander machte bei den meisten dieser Fälle den Zusatz: „nach dem Tode des andern Ehetheils" [4]); allein dann hätten diese Synoden etwas sehr Ueberflüssiges beschlossen, welches sich ohnedem verstand. Daß dergleichen Verheirathungen noch bei Lebszeiten gestattet wurden, ersieht man aus solchen Verordnungen, wo dieser Sinn deutlich vorliegt; z. B. wenn es heißt: »Si postea invenit (francus homo), quod non est ingenua; dimittat eam si vult, et accipiat aliam« [5]). Daher muß man eine Unkenntniß der kirchlichen Lehre hier annehmen, zu einer Zeit, wo wirklich große Unwissenheit herrschte, und daher so häufige Anfragen in Rom geschahen; daß daselbst andere Grundsätze aufgestellt wurden, ersieht man z. B. aus den Bestimmungen der P. P. Nikolaus [6]) und Alexanders III. [7]), nach welchen die Ehe wegen eingetretener Krankheiten und körperlicher Gebrechen, insbesondere wegen des Aussatzes nicht gelöst werden kann.

21) Das Concil zu Worms läßt den aus irgend einer rechtmäßigen Ursache getrennten Eheleuten nach dem vervollständigten Texte bei Gratian [8]) eine weitere Heirath zu: »Mulieres cum pro aliqua licita causa a propriis viris fuerint separatae, totam dotem praecipimus sibi reddi, quam a die nuptiali receperunt, et post expletum annum accipiant alios viros si voluerint, similiter et vir uxorem«.

Antw. Nichts davon zu sagen, daß diese Bestimmung in den echten Kanonen des Wormser Concils sich nicht vorfindet, kann sie mit der Kirchenlehre noch dadurch in Harmonie gebracht werden,

---

[1]) Can. XVIII.
[2]) Can. XIII.
[3]) Can. XVI.
[4]) Saec. octav. C. IV.
[5]) Can. V.
[6]) Decr. Caus. XXXII. Q. VII. C. 25.
[7]) C. 1. u. 2. X. de conjug. lepros.
[8]) C. 1. X. de donat. inter vir. et ux.

daß unter der erlaubten Ursache eine solche zu verstehen ist, welche, wie z. B. ein trennendes Hinderniß, die Ehe vollends aufhebt.

22) Aber selbst die Päpste haben aus mancherlei Ursachen eine völlige Trennung zugegeben, und zwar:

a) P. Innocenz I. bei einem vor sich gegangenen Divortium nach der oben S. 384 angeführten Bestimmung.

Antw. P. Innocenz fordert wie Epiphan zu dem Divortium auch noch den eingetretenen Tod des geschiedenen Theils, wie in der nemlichen Bestimmung und in der S. 404 citirten ausdrücklich bemerkt ist.

b) Im Falle des Ehebruchs P. Zacharias: »Concubuisti cum sorore uxoris tuae? Si fecisti, neutram habes; et si illa, quae uxor tua fuerit, conscia sceleris non fuit, si se continere non potest, nubat in Domino, cui velit; tu autem et adultera sine spe conjugii permaneatis« [1]).

Antw. Diese Bestimmung, deren Echtheit von Kritikern bezweifelt wird, spricht schon gar nicht vom Ehebruche überhaupt, und kann allein die allgemeine Lehre nicht wankend machen.

c) Im Falle der Auswanderung: P. Leo I. findet es nicht schuldhaft, wenn Weiber, welche ihre Männer »ab iniqua dominatione nunquam crederent liberandos, in aliorum conjugia sollicitudine cogente transierunt«; er bestimmt dann: »si viri post longam captivitatem reversi ita in dilectione suarum conjugum perseverant, ut eas cupiant in suum redire consortium, omittendum est et inculpabile judicandum, quod necessitas intulit, et restituendum, quod fides poscit« [2]).

Antw. P. Leo unterscheidet hier sehr wohl die Forderung des Glaubens vom Drange der Noth, entschuldigt zwar wegen letzterem, will aber das Geboth des ersteren ausgeführt wissen.

d) Im Falle des eingetretenen Unvermögens: P. Gregor II. auf eine Anfrage des hl. Bonifacius giebt als Lehre der Römisch-Apostolischen Kirche zur Antwort: »Quod proposuisti: si mulier infirmitate correpta non valuerit debitum viro reddere, quid ejus faciat jugalis? Bonum esset, si sic permaneret, ut abstinentiae vacaret; sed quia hoc magnorum est, ille, qui se non poterit continere, nubat magis; non tamen subsidii opem sub-

[1]) Decret. Grat. Caus. XXXII. Qu. 7. Concub.

[2]) Epist. LXXVII. ad Nicet. Gratian Caus. XXXIV. Qu. 1.

trahat ab illa, quam infirmitas praepedit, non detestabilis culpa excludit« [1]).

Antw. Mehrere und auch protestantische Gelehrte *) haben hier ein schon vor der Ehe vorhanden gewesenes, in der Ehe erst zum Vorscheine gekommenes Unvermögen gefunden.

e) Auch P. Alexander III. will bei einem dem Weibe vom Manne zugezogenen Unvermögen letzterem eine neue Heirath nachgesehen wissen, so wenigstens nach dem von Böhmer hergestellten Texte der Decretale C. 3. X. de frigid.: »Si vero ex culpa viri hoc provenit, licet non sit tutum indulgere ei, ut aliam accipiat, tamen sub dissimulatione (i. e. conniventia) poteris sustinere, quia tutius est, unam tanquam uxorem habere, quam cum multis peccare«.

Antw. Die Echtheit des Textes auch zugegeben enthält derselbe nichts weiter als die Ertragung einer ausdrücklich als unsicher dargestellten Verehelichung, um dadurch einem größeren Uebel vorzubeugen.

f) P. Cölestin III. gestattete eine völlige Scheidung von dem Ehetheil, der vom wahren Glauben abfiel, wie P. Innocenz III. durch seine Bemerkung »licet quidam praedecessor noster sensisse aliter videatur« [2]) zu seiner gegentheiligen Bestimmung zu erkennen giebt, und wie Alphonsus a Castro solche Decretale selbst gelesen haben will [3]).

Antw. Die Abnormität dieser Bestimmung wurde aber auch sogleich bemerkt, und durch entgegengesetzte Erklärungen des bald darauf nachgefolgten P. Innocenz, noch mehr aber des Concils zu Trient hinweggeschafft.

g) Die Päpste haben das matrimonium ratum oft und mannichfaltig aufgelöst; der hl. Antonin versichert, hierüber die Bullen von Martin V. und Eugen IV. gesehen zu haben; Navarrus berichtet, daß solches drei- oder viermal auf sein Ansuchen von Paul III. und Pius IV. geschehen sey; Cajetan bezeuget dasselbe für seine Zeit; nach Henriquez stellte P. Gregor XIII. an Einem Tage eilf dergleichen Dispensationen aus; P. Urban VIII. ließ eine solche

[1]) Gratian Can. 18. Caus. XXXII. Qu. 7.

*) Vergl. Ausführliche Erläuterung der Pandecten nach Hellfeld, ein Commentar von Dr. Glück —. XXVI. Thls. zw. Abthlg. Erlangen, Palm, 1825.

[2]) X. de divort. C. quanto. [3]) L. I. adv. haer. C. 9.

durch den Erzbischof von Neapel ertheilen; P. Benedict XIV. vertheidigt die Rechtlichkeit derselben, eben so eine von P. Clemens VIII. angeordnete Congregation und die des Trienter Concils.

Antw. a) Vor Allem ist nicht zu übersehen, daß nur von dem matrimonium ratum die Rede ist, von dem die Einigung der Beiden zu Einem Fleische noch nicht ausgesagt werden kann.

b) Die Einwendung enthält größtentheils Thatsachen, welche keinen Glaubenssatz begründen.

c) P. Alexander III. bestimmt: »Si legitimus consensus intervenerit de praesenti, carnali copula non secuta, — non liceat mulieri alii nubere, et si nupserit, et fuerit carnalis copula subsecuta, ab eo separari debet, et, ut ad primum redeat, ecclesiastica districtione compelli, quamvis alii aliter sentiant, aliter etiam a quibusdam praedecessoribus nostris sit aliquando judicatum« [1]).

d) Wenn auch Päpste und Congregationen für die Auflöslichkeit einer noch nicht vollzogenen Ehe sich erklären, so ist dieß noch nicht Lehre der Kirche, vielmehr hat diese nur einen einzigen Fall aufgeführt, wo gesetzlich das Band einer solchen Ehe getrennt wird, und scheint weitere Dispensationen aus andern Gründen nicht zu kennen.

23) Das Concil zu Trient hat kein Dogma, sondern nur eine Disciplin bestimmt.

Antw. Das Concil spricht ausdrücklich von evangelischer, apostolischer und kirchlicher Lehre und von Irrthumslosigkeit bei Aufstellung derselben.

24) Die Kirche scheint nur ihre Praxis nach den ihr zusagenden Schrifttexten zu begründen; aber auch zugleich eine andere nach andern Bibel-Aussprüchen zu zugeben.

Antw. Die Kirche kennt nur Eine evangelische Lehre, und spricht nicht von dem, was geschieht, sondern von dem, was geschehen kann und darf.

25) Dann hätte aber das Concil den früher gefaßten Kanon: »Siquis dixerit, matrimonium in casu adulterii solvi posse, anathema sit«, auf Ansuchen der Venetianischen Gesandten zu Gunsten der ihrer Republik untergebenen Griechen in die obige Form nicht abändern können.

Antw. Das Concil wollte zunächst nur wider jene auftreten,

[1]) Concil. Later. III. append. Part. VI. C. 8.

welche die kirchliche Lehre des Irrthums bezüchtigten; indirect aber hat es zugleich auch den Bann gesprochen Allen, welche das Gegentheil behaupten.

26) Wie können nun aber die unirten Griechen Mitglieder der kath. Kirche seyn, da sie die Ehe im Falle des Ehebruchs trennen? Ja, wie konnte früher schon nach Beendigung des allgemeinen Concils zu Florenz P. Eugen IV. die anwesenden Griechen anreden: »Nos fratres Dei beneficio sumus conjuncti«, und dann erst auf Abstellung einiger Beschwerden antragen, unter denen die erste war: »Omnes conqueri de separatione matrimoniorum: idque correctione indiget« [1])?

Antw. P. Eugen that diese Erklärung der Vereinigung nur mit dem Vorbehalt, daß die Griechen auch hierüber die Lateiner noch zufrieden stellen würden, denn obige Beschwerde war nebst verschiedenen andern schon früher angebracht, welche der Erzbischof von Mitylene »canonice omnia legitimeque dissolvit, praeterquam duo, de quibus papa significavit imperatori, cur sc. matrimonia dirimantur, et patriarcha non eligatur«; hierauf redete der Papst die Griechen obiger Weise an, und wiederholte seine Anträge, worauf die Griechen entgegneten: »Aequissima esse et sapientissima, quae proponebat summus pontifex, sed ad haec perfectam responsionem se dare non posse inconsulto imperatore caeterisque praesulibus«. Als Privat-Antwort gaben sie: »Matrimonia dirimimus non sine justis causis«; das Ende aber war, nachdem die Griechen dem Kaiser die Sache vorgetragen hatten: »Nullum ille de his ulterius fieri verbum passus est« [2]). Damit konnten sich die Lateiner doch wohl nicht beruhigen. Daß P. Eugen die Trennung der Ehe nicht nachsah, besagt sein Decret für die Armenier, worin er ausdrücklich bestimmte: »Quamvis ex causa fornicationis liceat thori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est«. Diesen Grundsatz nehmen aber auch die unirten Griechen an, und von Seite der lateinischen Kirche wurde auf dessen Anerkennung immer gedrungen. „Dieß ergiebt sich nicht nur aus Clemens VIII. Instructio pro italo-graecis orientalibus, sondern auch aus Urbans VIII. Glaubensbekenntniß, welches alle Griechen, die sich mit der lateinischen Kirche vereinigen wollen, ablegen müssen, in welchem es (Art. 20.) heißt:

[1]) Nat. Alex. Hist. eccles. T. XVIII. Diss. 10. Art. 2.

[2]) Nat. Alex. L. c.

»Item sacramenti matrimonii vinculum indissolubile esse, et quamvis propter adulterium, haeresin aut alias causas posset inter conjuges thori et cohabitationis separatio fieri, non tamen illis aliud matrimonium contrahere fas est«. Diese Anordnung ist von den Päpsten Pius IV. und V. und Gregor XIII. immer eingehalten worden, und wird bis auf die gegenwärtigen Zeiten befolgt" [1]).

27) Dieser Glaubenslehre entgeht der Charakter der Katholicität.

Antw. Sie ist demohngeachtet ein biblisches und kirchliches Dogma nach B. I. S. 541.

28) Aber auch nach der Bestimmung des Concils zu Trient wird die allgemeine und absolute Unauflösbarkeit der Ehe von bedeutenden katholischen Gelehrten nicht angenommen, wie deren neueste Schriften *) beurkunden.

Antw. Denen aber auch eben so bedeutende Gelehrte in Gegenschriften **) geantwortet haben.

---

[1]) Dr. Frey. Krit. Comment. über das Kirchenrecht — III. Thl. Bamb. Dederich 1820.

*) Beweis, daß die bei den Protestanten üblichen Ehescheidungen vom Bande auch nach katholischen Grundsätzen gültig sind — von W. (Werkmeister). Karlsruh, Macklot. 1801. — Harmonie der neuesten Bairischen Ehescheidungsgesetze mit Schrift und Tradition. Eine freimüthige Abhandlung von einem Katholiken (Jos. Batz). Bamb. Göbhardt. 1809. — Ueber die Ehescheidung in kath. Staaten von Dr. Socher. Landsh. 1810. — Num dogma catholicum est, matrimonii vinculum inter vivos conjuges nullo in casu solvi posse? Dissert. auct. Dr. Dereser. Wratislav. 1818.

**) Unauflösbarkeit des hl. Ehebandes, alte, christliche evangelisch-apostolische Glaubenslehre — vertheidigt wider eine beigedruckte Gegenschrift vom Kl. preuß. kath. Kanzler H. von Coninx. — 1803. — Frage: Können ledige Katholiken die nach prot. Gesetzen vom Bande geschiedenen Protestanten ehelichen, ohne sich wider die Lehre der kath. K. zu verstoßen? Beantwortet von Kübel. Meersburg. Herder. 1804. — Untersuchung der Frage: Ob die Ehescheidung nach Lehre der Schrift und der Kirche ältesten Geschichte erlaubt sey oder nicht, von Dr. Jäger. Arnstadt. 1804. — Beweise für die Unauflösbarkeit des Ehebandes. Zugleich Widerlegung der Schrift: Harmonie der neuesten bair. Ehescheidungsgesetze — von P. Brunnquell. Augsb. 1810. — Desselben Antwort auf die Bemerkungen über die Schrift: Beweise für — Augsb. Doll 1812. — Ueber die Ehescheidung nach Gotteswort und der kath. Kirche, zunächst als

28) Die Geschichte berichtet der Ehescheidungen mehrere besonders von Seite der Großen aus der ältesten *), wie aus der neuesten Zeit, wo besonders die Ehescheidungen der Prinzessin Charlotte von Baiern im J. 1816 und des Kaisers Napoleon im J. 1809 und die hierauf mit allen kirchlichen Feierlichkeiten erfolgten Wiederheirathen angeführt zu werden verdienen.

Antw. Diese Ehescheidungen geschahen entweder aus ganz rechtlichen Gründen, oder sie erlitten im entgegengesetzten Falle von der Kirche beharrlichen Widerspruch **). Hinsichtlich der zwei angeführten bedeutenden Beispiele von Ehetrennungen ist besonders zu bemerken, daß zwischen der Kl. baierschen Prinzessin und dem Kronprinzen von Würtemberg wegen nie gegebener Einstimmung von Seite des letzteren gar keine Ehe bestand, wie die deßhalb geführte strenge Untersuchung erprobte, worüber Weiteres bei Stapf [1]) nachgelesen werden kann. Eben so war auch zwischen Kaiser Napoleon und Josephinen keine kirchlich-gültige Ehe vorhanden, indem sie nicht vor Pfarrer und Zeugen getraut worden waren, daher das trennende Hinderniß der Clandestinität obwaltete. Herzog von Rovigo schreibt hierüber: „Die Heirath Ludwigs (des Bruders Napoleons) mit Hortensia wurde, so wie es damals nur geschehen konnte, in dem Privathause des ersten Consuls (rue de la Victoire), in der Chaussee d'Antin gefeiert, wo ein Priester die beiden jungen Eheleute einsegnete. Der erste Consul benutzte diese Gelegenheit, um die Verbindung seiner Schwester Caroline, die nicht vor der Kirche getraut war, einweihen zu lassen, weil er vermuthlich überzeugt war, daß dieser wichtige Schritt im menschlichen Leben auch durch die Reli-

---

Widerlegung der Schrift des H. v. Lasaulx: Uebereinstimmung der französ. Ehetrennungsgesetze mit Gotteswort und dem Geiste der kathol. Kirche von Binterim. Düsseld. 1819. — Neuer Versuch einer genauen und ausführlichen Erklärung der Stellen der hl. Schrift und der Traditionszeugnisse aus den ersten vier Jahrhunderten, welche von der Ehescheidung handeln von Dr. Zenger. Straubing. 1819. — Dann die oben angeführten Schriften von Hug und Ries.

*) Vergl. Geschichte der merkwürdigsten ehelichen Verbindungen und Scheidungen der Monarchen Frankreichs von den Zeiten Carl des Großen bis auf Napoleon. Hamburg, Bernhardt. 1810.

**) Vergl. Brunnquell: Beweise — Viert. Hptst.

[1]) Vollständiger Pastoralunterricht über die Ehe —. Neu herausgegeben und bedeutend vermehrt von Egger. Frank. a. M. Wesché, 1829.

gion geheiligt werden müsse. Er selbst that kein Gleiches, worüber wir unsere Bemerkungen machten. Er befand sich also mit Josephinen nur durch die Civilacte vereinigt, welche dem Gesetze zufolge aufgelöst werden konnte, und die kirchliche Zucht und Ordnung hatte also gar nichts gegen das Verlangen im J. 1810 einzuwenden, welches es auch gewesen seyn mag" [1]). Ferner: „Es fand zwischen ihm und der Kaiserin Josephine kein anderes Band statt, als eine bürgerliche Verhandlung, so wie es der Gebrauch gewesen war in der Zeit, daß sie einander geheirathet hatten. Nun hatten aber die Gesetze für die Aufhebung dieser Arten von Contracten gesorgt; daher fand sich den Abend eines bestimmten Tages bei der Kaiserin eine Versammlung von Personen ein, deren Dienste bei dieser Gelegenheit nöthig waren, unter welchen sich der Herr Erzkanzler und Herr Regnault de Saint-Jean-d'Angeli befanden; dort gab der Kaiser mit lauter Stimme die Erklärung, daß er gesonnen sey, seine Ehe mit Josephinen, welche gegenwärtig war, aufzuheben, und die Kaiserin that ihrerseits schluchzend dieselbe Erklärung. Der Fürst Erzkanzler erklärte, nachdem er den Gesetzesartikel vorgelesen hatte, und ihn auf gegenwärtigen Fall angewendet, die Ehe für aufgelöst" [2]). Auch von Seite der geistlichen Behörde erfolgte der Ausspruch über die Nichtigkeit dieser Ehe, und zwar ganz nach Vorschrift der Bulle Benedicts XIV. Dei miseratione von zweien bischöflichen Consistorien." Zuerst sprach der bischöfliche Officialat von Paris nach vorgängiger Instruction und unter Beobachtung der gewöhnlichen Feierlichkeiten, so wie nach Abhörung der Zeugen, die Nichtigkeit der Ehe am 9. Jänner 1809 aus. Das Metropolitangericht, wohin der Defensor matrimonii appelliren mußte, bestätigte diesen Spruch den 12. Jänner desselben Jahrs" [3]). Zwar schreibt die Verfasserin der Mémoires sur l'imperatrice Josephine: „Ich kann mich nicht enthalten, einen bedeutenden Irrthum hervorzuheben, den der Herzog von Rovigo mehrere Mal in seinen Memoiren wiederholt. Er behauptet, die Kaiserin Josephine sey mit dem Kaiser nur bürgerlich vermählt gewesen. Ich kann versichern, daß sie und der Vicekönig mehrere Mal das Gegentheil in meiner und der Vertrauten in Navarre Gegenwart ausgesprochen haben. Die Kai-

[1]) Memoiren als Beiträge zur Geschichte des Kaisers Napoleon. Leipz. Bossange, 1828. Erst. B. 27. Kap.

[2]) Memoiren. Viert. B. 18. Kap.

[3]) Egger zu Stapfs vollständigem Pastoralunterricht.

ferin erzählte uns, daß drei Tage vor der Krönung der Cardinal Fesch auf ausdrückliches Verlangen des Papstes den Eheleuten um Mitternacht den ehlichen Segen in der Kapelle der Tuillerien ertheilt habe. Dieser Ceremonie wohnten nur wenige Personen bei. Ich glaube, mich zu erinnern, daß der Marschall Düroc und der Prinz Eugen als Zeugen dabei waren; ich weiß es indeß nicht sicher" [1]). Allein dieselbe Verfasserin sagt gleich darauf: „Als die Rede von der Heirath Maria Louisens war, ließ sie Josephine fragen, ob sie in der Kirche getraut worden sey; daß sie alsdann sich nicht zu einer Verbindung entschließen könne, die sie als Sacrilegium betrachten würde. Die Kaiserin ließ ihr antworten, sich an den Moniteur zu halten" [2]). Dadurch gab wohl die Kaiserin selbst zu verstehen, daß nur das im Moniteur bekannt Gemachte das Wahre sey, wodurch dann das Obige verdächtig wird, wenn gleichwohl die Verfasserin fortfährt: „das hieß, die Wahrheit umgehen, ohne ihr treulos zu werden; denn sie wußte ganz gut, daß Napoleon nicht zugelassen hatte, eine so verspätete Ceremonie im offiziellen Blatt bekannt zu machen". — Noch berichtet Las Cases über die vom Cardinal Fesch vorgenommene Copulation: „Ich habe aus dem Munde des Fürsten Primas die merkwürdigen Details über die Heirath und die Scheidung. Madame de Beauharnais wurde durch einen unbeeidigten Priester, der aber, durch bloßen Zufall, die nöthige Autorisation von dem Geistlichen der Gemeinde versäumt hatte, mit dem General Bonaparte getraut. Dieser, oder jeder etwaige andere Fehler in den Formalitäten beunruhigte den Cardinal Fesch seit jener Zeit ausnehmend, und sey es nun Bedenklichkeit, oder was immer, so wußte er die Sache so gut einzuleiten, daß es ihm zur Zeit der Krönung gelang, die beiden Eheleute zu überreden, sich von ihm, bei verschlossenen Thüren, für alle Fälle, trauen zu lassen. Bei der Scheidung wurde die bürgerliche Trennung von dem Senat ausgesprochen. In Betreff der religiösen Trennung wollte man sich nicht an den Papst wenden, und hatte es auch nicht nöthig. Da der Cardinal Fesch die Ehe ohne Zeugen erneuert hatte, so hob das geistliche Gericht von Paris sie wegen dieses Fehlers auf und erklärte, daß keine Trauung statt gefunden habe. Auf dieses Urtheil ließ die Kaiserin Josephine den Cardinal Fesch nach Malmaison

[1]) Miscellen aus der neuesten ausländischen Literatur — von Braun. Eilft. H. Jena, 1828.

[2]) Daselbst.

kommen, und fragte ihn, ob er es wohl wagen würde, zu bezeugen, und schriftlich zu unterzeichnen, daß sie getraut und gültig getraut worden sey. Allerdings, antwortete der Cardinal Fesch, ich werde dieß überall behaupten, und Ihnen ein solches Zeugniß unterzeichnen. Er that dieß auch wirklich. Aber, sagte ich damals zu dem Fürsten Primas, wie steht es nun mit dem Urtheil des geistlichen Gerichts von Paris? — Es ist in der Ordnung, antwortete der Fürst. — Was will aber dann die Erklärung des Cardinals Fesch sagen? Wäre diese etwa falsch? — Seiner Meinung nach nicht, sagte er, weil er den ultramontanischen Grundsätzen beipflichtete, vermöge deren die Cardinäle das Recht ansprechen, ohne Zeugen trauen zu können; ein Grundsatz, der in Frankreich nicht anerkannt ist, daher der Act als nichtig anzusehen sey" [1]). Anderswo wird sogar erzählt, daß Napoleons Ehe, weil sie nicht in Gegenwart des Pfarrers eines der beiden contrahirenden Theile oder seines Vicars und zweier Zeugen abgeschlossen war, vom Papste für null und nichtig erklärt, der Kaiser aber deßhalb zu sechs Franken Strafe, zum Besten der Armen, verurtheilt worden sey [2]).

Das Band der Ehe zerreißt also nichts als der Tod, wie es auch Röm. VII. 2—4. deutlich ausgedrückt ist; auflösbar wird aber dasselbe auch durch den Uebertritt eines Ehetheils zum Christenthume, beim Verharren des andern im Unglauben. Der Tod ist nemlich nicht bloß ein physischer, sondern auch ein geistiger, welcher durch den Uebergang zum Christenthume herbeigeführt wird, weil da der Mensch hinsichtlich seines vorigen Lebens gleichsam stirbt, und durch die Taufe ein neues Geschöpf und als solches für eine andere Welt geboren wird. Hienach aber können, ja unter gewissen Umständen sollen alle Verhältnisse des früheren Zustandes aufgehoben werden, welche mit der neuen Ordnung der Dinge sich nicht vertragen, ja welche feindselig derselben entgegen wirken. Dieß wäre nun besonders bei solchen Eheleuten der Fall, von denen ein Theil dem Lichte sich zugekehrt hat, der andere in der Finsterniß zurückbleibt, indem bei der innigsten Verbindung des Mannes und Weibes der neue mit Gott abgeschlossene Bund einer beständigen Gefahr der Entheiligung ausgesetzt ist.

---

[1]) Denkwürdigkeiten von Sanct-Helena —. Dritt. B. Stuttg. Cotta, 1823.

[2]) Bibliothek der neuesten Weltkunde IX. Thl. Aarau, 1828.

Daher will Christus das Verlassen des Weibes um seinetwillen Matth. XIX. 29., das Hassen des Weibes, um zu ihm zu kommen und sein Anhänger zu werden Luk. XIV. 26., wodurch er offenbar die ehelichen Verhältnisse für aufgehoben erklärt, wenn sie dem Reiche Gottes sich nachtheilig beweisen.

Deßwegen schreibt auch Paulus: „Den Verheiratheten kündige ich an, nicht ich sondern der Herr, daß die Frau vom Manne sich nicht trenne; wenn sie sich aber doch trennt, bleibe sie unverheirathet, oder söhne sich mit dem Manne wieder aus; und daß der Mann die Frau nicht fortschicke; den Uebrigen sage ich, nicht der Herr: wenn ein Bruder eine ungläubige Frau hat, und es gefällt dieser, zu wohnen bei ihm, so schicke er sie nicht fort; und eine Frau, die einen ungläubigen Mann hat, und es gefällt ihm zu wohnen bei ihr, schicke ihn nicht fort, denn geheiliget wird der ungläubige Mann durch die Frau, und geheiliget wird die ungläubige Frau durch den Mann, denn sonst wären eure Kinder unrein, nun aber sind sie heilig. Wenn aber der Ungläubige sich trennt, so trenne er sich; nicht beſklavet ist der Bruder oder die Schwester in diesen Stücken. Im Frieden hat uns Gott gerufen". I. Kor. VII. 10 — 16. Daß hier dem christlichen Ehetheile, nachdem der ungläubige sich von ihm getrennt hat, eine völlige Freiheit und die Erlaubniß zur anderweitigen Heirath eingeräumt wird, geben folgende Bemerkungen:

1) Der Apostel selbst zeigt durch den gemachten Unterschied zwischen christlichen Eheleuten und den Uebrigen an, daß es hinsichtlich der Ehe der Letztern ein anders Verhältniß hat.

2) Bei Erwähnung ihrer Erlaubniß zur Trennung setzt er nicht die geringste Einschränkung hinzu. Wenn er es für nothwendig erachtet, den getrennten christlichen Eheleuten es besonders einzuschärfen, daß sie nach der Trennung unverheirathet bleiben; so hätte er dieß um so mehr den von einem Ungläubigen getrennten christlichen Theile befehlen müssen, wenn dieser ein Gleiches zu beobachten hätte.

3) Im Gegentheile sagt er ganz bestimmt, daß der christliche Ehetheil hierin nicht beſklavet, nicht sklavisch gebunden, daß kein Gesetz vorhanden sey, die eheliche Verbindung fortzusetzen, sondern daß die Trennung des Einen auch ihn frei mache, wie der Herr den Sklaven, wenn er das herrschaftliche Verhältniß gegen ihn aufhebt.

4) Daß nicht mehr Beſklavetseyn ist alsdann ganz gleich dem

Freiseyn Röm. VII. 3., und wie dort das vom Gesetze frei gewordene Weib zu einer andern Heirath schreiten darf, so auch hier.

5) „Denn im Frieden —" d. h. des Herrn Wille ist nicht, daß Geehelichte entweder in unruhiger Entzweiung oder in peinvoller Enthaltsamkeit ihr Leben dahin bringen; woraus dann wieder das Recht der Wiederverehlichung zu entnehmen.

Hiemit stimmen auch die Väter überein.

Justin. »Mulier quaedam cum viro degebat intemperanti, intemperans et ipsa prius; sed postquam Christi doctrinam cognovit, ipsa se ad meliorem frugem recepit, ac viro, ut ipse similiter sese colligeret, persuadere conata est, christianam illi doctrinam exponens, et futura his, qui libidinose et praeter rectam rationem vixerint, in aeterno igne supplicia denuntians. Verum ille in iisdem flagitiis permanens, factis suis alienavit a se uxoris animum. Impium enim esse mulier existimans, cum eo deinceps viro, qui praeter naturae legem praeterque jus undecunque voluptatis vias exquireret, thori consortio jungi, discedere a conjugio voluit. Sed suorum autoritatem reverita, qui suadebant, ut adhuc maneret, et maritum tandem aliquando spem mutationis allaturum dicebant, vim fecit ipsa sibi, ut maneret. At postquam vir Alexandriam profectus, pejora facere nuntiatus est, verita illa, ne inique et impie factorum particeps fieret, si in conjugio maneret, victus ac thori consors esset, misso eo, quod vocatis, repudio discessit. Tum praeclarus ac bonus ille vir, cum gaudere deberet, quod, quae olim uxor cum servis et mercenariis in vinum atque omne vitiorum genus effusa licenter perpetrabat, ab his jam faciendis deterrita esset, ac ipsum etiam ab iisdem flagitiis deterrere studeret, repudium non acceptans ipsam accusat, quod esset christiana. Atque illa quidem libello tibi, imperator! oblato postulavit, ut prius sibi domui suae prospicere liceret; deinde domesticis rebus compositis responsuram se accusationi. Atque id quidem annuisti. At illius quondam maritus, qui cum adversus eam jam non dicere poterat, in Ptolomaeum quendam, quem Urbicus supplicio affecit, quique mulieris in re christiana magister fuerat, impetum suum vertit hoc modo —« [1]). Hier ist Pauli Vorschrift durchaus beobachtet; erst nachdem der Mann für die Wahrheit nicht zu gewinnen, sondern nach Alexandrien abgereist war, gab ihm die Frau das ἐπουδιον

[1]) Apol. II. C. 2.

und gieng hinweg »ἐχωρισθη«, wobei man sowohl nach der Bedeutung des Wortes, als nach dem ganzen Contexte an eine völlige Trennung zu denken hat, weil die Abreise des Mannes die Sonderung von Tisch und Bett ohnehin schon herbeigeführt hatte. Justin trägt aber dieses Factum dem Kaiser als eine ganz christliche Sache vor, deßhalb keinen Vorwurf, keine Einwendung befürchtend, auch selbst keine Bemerkung beisetzend, somit dieselbe mit dem Christenthume harmonisch findend.

Basilius. »Ab infideli viro non jussa est mulier separari, sed propter incertum eventum remanere: quid enim scis mulier, an virum salvum sis factura? Quare quae reliquit est adultera, si ad alium virum accessit; qui autem relictus est, dignus est venia, et, quae una cum eo habitat, non condemnetur« [1]). Hier ist offenbar eine vom Verlassenen eingegangene neue Ehe angenommen, weßhalb er Nachsicht und Schonung verdient; und die bei ihm Wohnende muß die neuangetraute Frau seyn, weil sie nicht soll verdammt werden, und weil die erste sogar angemahnt worden ist, sich nicht zu trennen, wozu die Bestimmung, sie nicht zu verdammen, wenn sie bei ihm bleibt, gar nicht passet.

Chrysostomus. »Si jubet te sacrificare, aut esse sociam impietatis propter matrimonium, aut recedere: melius est, ut divellatur matrimonium, quam pietas, et ideo subjungit: non enim servituti —« [2]). Sowohl divellere, als seine Verbindung mit pietas zeigen ein gänzliches Aufheben und Zerstören der Ehe an.

Ambrosius. »Si conjugium omne a Deo: omne conjugium non licet solvi; et quomodo Apostolus dixit: si infidelis discedit, discedat? In quo et mirabiliter noluit apud Christianos causam residere divortii et ostendit, non a Deo omne conjugium« [3]). Da hier discedere der von Gott herrührenden Unauflösbarkeit der Ehe entgegengesetzt wird, so muß es eine völlige Trennung bedeuten.

Augustin. »Si infidelis noluerit esse cum conjuge fideli: hic agnoscat fidelis suam libertatem, nec ita se subjectum deputet servituti, ut ipsam amittat fidem, ne conjugem amittat infidelem« [4]). Amittere hinsichtlich des Glaubens und des einen Ehetheils auf dieselbe Weise gebraucht, zeigt einen gänzlichen Verlust des letztern an.

---

[1]) Epist. Can. ad Amphil. Can. 9.
[2]) Hom. XIX. in I. ad Cor.
[3]) In Luc. L. VIII.
[4]) Epist. CLVII. ad Hilar. ap. Gratian. Caus. XXVIII. Qu. I. Can. 7.

Auf diese biblischen und traditionellen Fundamente gründen sich nun auch die Constitutionen der Päpste, welche im fraglichen Falle eine weitere Verehlichung gestatten, so

P. Gregor, nach Andern Ambrosius, auch Hilarius Diakonus: »Si infidelis discedit odio christianae fidei, discedat. — Non est enim dimisso peccatum propter Deum, si alii se copulaverit; contumelia quippe creatoris solvit jus matrimonii circa eum, qui relinquitur« [1]).

P. Innocenz III. »Si alter infidelium conjugum ad fidem catholicam convertatur, altero vel nullo modo, vel non sine blasphemia divini nominis, vel ut eum pertrahat ad mortale peccatum, ei cohabitare volente: qui relinquitur, ad secunda si voluerit vota transibit« [2]).

Die Päpste Pius V. [3]) und Gregor XIII. [4]) gestatteten den Bekehrten in Indien, Aethiopien und Brasilien neue Ehen.

P. Benedict XIV. »Certum est, infidelium conjugium, ex privilegio in fidei favorem a Christo Domino concesso, et per Apostolum Paulum I. ad Cor. C. 7. promulgato, dissolvi, cum conjugum alter christianam fidem amplectitur, renuente altero, in sua infidelitate obdurato, cohabitare cum converso, aut cohabitare quidem volente, sed non sine contumelia creatoris, hoc est non sine periculo subversionis conjugis fidelis, vel non sine execratione ss. nominis Christi, et christianae religionis despicientia« [5]).

P. Pius VII. entschied noch im J. 1816 am 21. Sept. auf einen ihm vorgelegten Fall: »Posset B matrimonium dissolvere non consanguinitatis nomine, sed ex privilegio a servatore N. J. C. concesso et ab Apostolo Paulo I. Cor. C. 7. promulgato, si A in hebraica superstitione pertinax aut cum ea (B) cohabitare omnino renueret, aut cohabitare nollet sine injuria creatoris« [6]).

Einwendungen. *)

1) Die Ehe ist von Christus schlechthin und allgemein für

---

[1]) Ap. Gratian. Can. 2. C. XXVIII. Qu. 2.

[2]) C. Quanto X. de divortiis.

[3]) Lit. Romani Pontifices.

[4]) Lit. Quoniam saepe contingit.

[5]) De Syn. dioec. L. IV. C. 4. N. 3. Aehnliches an andern Orten.

[6]) Vollständiger Pastoralunterricht über die Ehe —.

*) Größtentheils vorgebracht von Stapf: Vollständiger Pastoralunterricht über die Ehe — und Dr. Frei: Kritischer Kommentar über

unauflösbar erklärt, es kann daher keinen Fall zu ihrer Trennung geben.

Antw. Die Erklärung Christi muß mit der von ihm selbst gemachten Ausnahme des fraglichen Falles aufgefaßt werden.

2) Diese Ausnahme findet sich in der Schrift nirgends angedeutet.

Antw. Paulus giebt sie in obiger Stelle zu erkennen.

3) Paulus stellt dort keine Anordnung Christi, sondern nur seine Privatmeinung auf, wie er selbst bemerkt: ich sage, nicht der Herr.

Antw. Paulus setzt die für jenen Fall vom Herrn ausgesprochene Trennbarkeit der Ehe schon voraus, und seinen persönlichen Rath nur darein, daß die zur völligen Scheidung Berechtigten ihres Rechtes zum Besten des Christenthums sich nicht sogleich nach ihrer Bekehrung, sondern erst dann bedienen mögen, wenn der ungläubig gebliebene Theil hinweggeht.

4) χωρίζειν, discedere drückt Vs. 11. eine bloß äußere Trennung aus, daher auch Vs. 15.

Antw. Erst der Beisatz von dem unverehlicht bleiben leiht dem χωρίζειν Vs. 11. die angegebene Bedeutung, welche es daher Vs. 15. nicht hat, weil da jener Besatz nicht gemacht ist.

5) Paulus sagt aber keine Sylbe vom Wiederheirathen.

Antw. Weil dieses im χωρίζειν schon liegt, wie das demselben Vs. 11. beigefügte Geboth, unverheirathet zu bleiben, sattsam beweiset.

6) Wenn Paulus Röm. VII. 2. 3. nicht unbemerkt ließ, daß erst nach dem Tode des Mannes die Frau wieder heirathen könne, um wie viel mehr hätte er dieses im fraglichen Texte sagen müssen?

Antw. Röm. VII. machte Paulus solche Bemerkung, weil sie sein Zweck so forderte, indem er eigentlich nicht zunächst die ehelichen Verhältnisse bestimmen, sondern aus ihnen die neue Verbindung mit Christus darstellen wollte.

7) Das nicht Besklavetseyn heißt nach Vs. 4.: der Pflicht der ehelichen Beiwohnung entbunden seyn.

Antw. Bei dem Hinweggange des ungläubigen Theils ward

---

das Kirchenrecht —, denen sich erst neulich Berg: Ueber das Eheband; eine dogmatisch-kirchenrechtliche Abhandlung über 1. Kor. VII. 15. — Münster, Theissing 1829 angeschlossen hat.

die Erfüllung dieser Pflicht ohnehin unmöglich gemacht, so daß dem Apostel eine solch unnöthige Bemerkung nicht zugemuthet werden kann.

8) Paulus wollte den gläubigen Theil in einem solchen Falle nur beruhigen darüber, daß er dem hinweggehenden Theile zu folgen nicht verbunden ist.

Antw. Hierüber war wohl eine Beruhigung sehr überflüssig, indem ja durch das Hinweggehen des ungläubigen Theils das Zusammenleben ohnehin vereitelt ward. Nach dem ganzen Contexte scheint es vielmehr Sitte gewesen zu seyn, daß die Neubekehrten von den Ungläubigen ohne weiters sich trennten.

9) Es ist nicht wahrscheinlich, daß Paulus, der kurz zuvor I. Kor. VII. 8. den jungfräulichen Stand so sehr empfahl, dem Christen bei Lebszeiten seines ungläubigen Ehetheils eine neue Heirath gestattet haben soll; und wie: wenn auch dieser sich bekehren und zum verlassenen Theile zurückkehren würde? —

Antw. Auch bei der größten Achtung gegen die Jungfrauschaft konnte der Apostel sehr wohl die Rechte der Eheleute besprechen; hätte er nach der Einwendung nicht auch von der Wiederheirath nach dem Ableben eines Ehetheils schweigen müssen? Wenn aber der Ungläubige sich bekehrt, so wird er auch in diese Bestimmung der ehelichen Verhältnisse sich fügen, und kann nicht mehr fordern, was er freiwillig verlassen hat.

10) Solche Freiheit würde die Neubekehrten verdächtigt haben, als hätten sie um einer andern Heirath willen das Christenthum angenommen, wozu der Apostel nicht mitwirken konnte.

Antw. Da Paulus die Wiederheirath erst dann gestattet, wenn der Ungläubige hinweggeht, so hat er dieselbe von der Willkühr dieses, nicht des Bekehrten abhängig gemacht und dadurch der Verdächtigung vorgebeugt, welche übrigens bei den rechtlichsten und unschuldigsten Handlungen eintreten kann, weßwegen diese jedoch nicht zu unterbleiben haben.

11) Die älteste Kirchengeschichte liefert kein einziges Beispiel einer solchen Trennung.

Antw. Woraus jedoch nicht geschlossen werden kann, daß es dergleichen nicht gegeben habe. Wie manches im Christenthume müßte noch bezweifelt oder geleugnet werden, weil die Ur-Annalen Nichts davon berichten? Wie: wenn man gerade aus solchem Stillschweigen entnähme, daß dergleichen Trennungen etwas Gewöhnli-

ches und zum Aufzeichnen zu unbedeutend waren? Uebrigens erzählt Justin wirklich einen solchen Vorfall.

12) Die Taufe läßt wohl die Sünden nach, trennt aber die Ehen nicht.

Antw. Solches wird auch nicht behauptet, sondern die Auflösbarkeit der Ehe in diesem Falle einzig auf den Willen Gottes gestützt.

13) Wenn die Ehe auch nach der Bekehrung des einen Theils noch besteht, so läßt sich kein Zeitpunct mehr angeben, wann dieselbe eigentlich getrennt wird.

Antw. Dieser Zeitpunct tritt wohl da ein, wenn der gläubige Ehetheil zur neuen Ehe schreitet, und Paulus bezeichnet durch das: „so mag er sich trennen" nur jene Zeit, von welcher an nach seinem Gutdünken der Gläubige wieder heirathen mag.

14) Hienach müßte auch in dem Falle, wenn von christlichen Eheleuten einer ungläubig geworden ist, der gläubig Gebliebene sich trennen und wieder heirathen dürfen.

Antw. Dieß kann hier deßwegen nicht mehr seyn, weil der Gläubige hiebei hinsichtlich seines Seelenlebens keine Umänderung erleidet, die Versündigung der Eheleute ihr Einigungsband nicht berührt, auch weder Schrift noch Ueberlieferung hierüber etwas aussagen.

15) Tertullian schreibt: »Apostolus ostendit, jam in matrimonio agentem mulieris infidelis mox gratia Dei conversum perseverare cum uxore debere« [1]).

Antw. Nach demselben Apostel muß perseverare debere gedacht werden für so lange, als der Ungläubige sich nicht trennet.

16) Augustin. »Propter quodlibet fornicationis genus, sive carnis sive spiritus, ubi et infidelitas intelligitur, et dimisso viro non licet, alteri nubere, et dimissa uxore non licet, alteram ducere —« [2]).

Antw. Da Augustin in derselben Schrift äußerte: »Cur non expediat, infideles conjuges dimitti a fidelibus, causa evidenter expressa est: non enim propter vinculum cum talibus conjugale servandum, sed ut acquirantur in Christum, recedi ab infidelibus conjugibus Apostolus vetat«; so mußte er da, wo ein solcher Vortheil nicht mehr zu erzielen ist, mit dem Apostel auch das Freisein nach dem discedere zugeben.

---

[1]) L. de Monog. [2]) De adult. conjug. L. I. N. 31.

17) P. Gregor der Große. »Si dicunt, religionis causa conjugia debere solvi: sciendum est, quia, etsi hoc lex humana concessit, lex divina tamen prohibuit« [1]).

Antw. P. Gregor sagt in dieser Stelle, daß ein Ehetheil wegen angelobter Enthaltsamkeit des andern zu einer weiteren Ehen nicht schreiten darf; denn im Nachfolgenden schreibt er: »Si vero utrisque conveniat, continentem vitam ducere: hoc quis audebit accusare«?

18) Die angeführten Päpste ließen sich durch den Luciferianer Hilarius irre führen; ausserdem hat die Entscheidung eines P. Innocenz III. kein größeres Gewicht, als die Meinung eines Rechtsgelehrten.

Antw. Die angeführten Päpste berufen sich nicht auf Hilarius, sondern auf Paulus, und ihre Entscheidungen gelten als Gesetze.

19) Im Jahre 1755 wurde ein getaufter Jude Borach Levi, mit dem seine Frau Mendel Cerf nicht friedlich zusammen leben wollte, mit seinem Antrage zu einer andern Verehelichung von dem bischöflichen Ordinariate zu Soisson, dann mit der hierauf ergriffenen Appellation an das Parlament zu Paris von demselben abgewiesen.

Antw. a) Demselben war schon durch einen Spruch des Consistoriums zu Straßburg eine weitere Heirath gestattet.

b) Die Gallicanische Kirche zeigt immerhin eine gewisse Renitenz gegen päpstliche Bestimmungen.

c) Die jansenistische Parthei eifert für das Strengere.

d) Dagegen stehen doch auch berühmte französische Gelehrte für eine Wiederheirath in solchem Falle.

e) An andern Orten wird solche ohne Anstand gestattet, wie es im J. 1779 in Würzburg geschah.

Aehnliche Bewandtniß hat es mit dem ehelichen Bande, wenn von gläubigen Eheleuten ein Theil in völliger Abgeschiedenheit von der Welt der höheren christlichen Vollkommenheit sich weihet, oder das feierliche Ordensgelübde ablegt, jedoch mit dem Unterschiede, daß in solchem Falle nicht die bereits durch den Beischlaf vollzogene, sondern nur die rechtsgültig abgeschlossene Ehe gelöst wird.

Der Grund ist auch hier wieder der Tod, indem der eine Ehetheil der Welt abstirbt und in den Zustand gleichsam überirdischer

---

[1]) Epist. ad Theodist. Patrit. C. 39.

Wesen eintritt, wo die ehelichen Verhältnisse nicht mehr stattfinden Matth. XXII. 30. Der Zurückbleibende ist dann gleichfalls frei. Daß dieß jedoch nur in so ferne geschieht, als die Ehe noch nicht vollbracht ist, kommt daher, weil durch die Vermischung der Leiber zum ehelichen Wesen das Band der Natur sich noch anfügt, weil dann auch die physischen Gesetze des in einander Uebergehens und mit einander Verwachsens der Geehelichten über sie walten, weil auch die Schrift mit besonderer Beziehung hierauf die Unauflösbarkeit der Ehe ausspricht, und weil in einem solchen Falle, wo beide Theile christlich, daher keine aus ihrem ehelichen Zusammenleben entspringenden Gefahren für das Reich Gottes vorhanden sind, die im obigen Falle gestattete Begünstigung auch in Etwas beschränkt seyn muß.

Aus den Schriften des N. B. ließen sich hiefür wieder jene Aeußerungen Jesu vorbringen, nach welchen er zum Behufe des Glaubens an ihn und der Erlangung des ewigen Lebens die daran hindernden ehelichen Verhältnisse aufgehoben wissen will, und eine gänzliche Entäußerung aller Dinge demjenigen anbefiehlt, der nach evangelischer Vollkommenheit ringet Matth. XIX. 21. 27. 29.

Aus der Geschichte finden sich noch manche Beispiele, daß von Neuvermählten ein Theil das abgeschiedene Leben gewählt hat, wie solches Epiphan und Ambrosius von der hl. Thekla, einer Begleiterin Pauli, Augustin von zweien Soldaten, P. Gregor von der Jungfrau Gregoria, Gregor von Tour von Leobardus erzählen, wie ferner Gratian aus Hieronymus einen Macarius dann einen Alexius anführt, und daraus den Satz ableitet: »Quod sponsi sponsarum suarum non exquisito consensu, continentiam valent profiteri« [1]), veranlaßt durch ein Schreiben P. Nikolus I. an König Lothar, worin es unter Andern heißt: »Licet sit scriptum: quod Deus conjunxit, homo non separet, Deus tamen et non homo separat, quando divini amoris intuitu ex consensu utriusque conjugis matrimonia dissolvuntur« [2]). Das hier Unbestimmte hinsichtlich der göttlichen Liebe und der Ehen hoben die PP. Alexander III. und Innocenz III., indem ersterer entschied: »Post consensum legitimum de praesenti licitum est alteri, altero etiam repugnante, eligere monasterium (sicut sancti quidam de nuptiis vocati fuerunt), dummodo carnalis commistio non intervenerit inter eos, et alteri remanenti (si commonitus continentiam ser-

[1]) Can. 26. Caus. XXVII. Qu. 2. [2]) Loc. cit.

vare noluerit) licitum est, ad secunda vota transire; quia cum non fuissent una caro simul effecti, satis potest unus ad Deum transire et alter in saeculo remanere« [1]). Hierin liegt nun kein Wort von jener Rechtfertigung, womit Dr. Frey, dem auch Glück ganz gutmüthig nachsprach, die Bestimmung in Schutz nehmen will: „Es ist der gesetzliche Vorbehalt, der den Eheleuten gemacht wird, nur unter der Bedingniß eine Ehe einzugehen, wenn sie nicht ihre Einwilligung vor Vollziehung der Ehe durch Beischlaf zurücknehmen, und in ein Kloster treten wollen, so zu sagen eine vorbedingte Scheidung — ex bona gratia; weder der Ehemann noch das Weib kann sich daher, wenn der vorbehaltene Fall eintreten sollte, beschweren: es ist conditio resolutiva« [2]).

Aus den Beschlüssen der Kirche gehört hierher: »Siquis dixerit, matrimonium ratum, non consummatum, per solennem religionis professionem alterius conjugum non dirimi, anathema sit« [3]).

Einwendungen.

1) Ein Matrimonium ratum ist nicht nur eine wahre, sondern auch eine sacramentalisch befestigte Ehe, daher schlechthin unauflösbar.

Antw. Unauflösbar durch menschliche Macht, nicht so durch den Willen Gottes; es ist nemlich bei dieser Trennung zu bemerken, daß sie

a) aus einem übernatürlichen Motive,
b) an einer noch nicht vollbrachten Ehe,
c) im Geiste des nach höchster Vollkommenheit strebenden Christenthums

geschieht, wobei alle menschlichen Interessen und Kräfte aus dem Spiele sind, daher eigentlich Gott wieder trennet, was er verbunden hat.

2) Diese Lehre kann weder in der Schrift noch in der Tradition gegründet seyn, weil es in den ersten Zeiten des Christenthums weder Einsiedler noch Klöster gab.

Antw. Dagegen gab es aber doch Personen, welche ein Leben führten ähnlich dem, welches späterhin die Klöster vorschrieben; ja diese selbst bildeten sich aus den sogenannten evangelischen Räthen.

---

[1]) X. De convers. conjug. C. II. Vergl. VII. u. XIV.
[2]) Kritischer Commentar, III. Thl. §. 316.
[3]) Concil. Trid. Sess. XIV. Can. 6.

3) Die oben aufgezählten Beispiele sagen Nichts von einer Wiederheirath der Verlassenen, oder wenigstens von ihrem Rechte hiezu.

Antw. Welches aber schon deßwegen nicht zu bezweifeln ist, weil sonst die genannten Heiligen wegen I. Kor. VI. 5., wo den Verehelichten nur eine kurze Zeit der Trennung, um dem Gebete obzuliegen, gestattet, dann die Zusammenkunft wieder aufgelegt ist, von ihren Ehehälften nicht hinweggegangen seyn würden.

4) P. Gregor will nach obiger Stelle (S. 431) die Ehe wegen Religion nicht getrennt wissen.

Antw. Religion ist da wohl nichts anders als der Vorsatz zur Enthaltsamkeit; dann scheint Gregor schon vollbrachte Ehen gemeint zu haben.

Die zur Heiligung der Ehe fähige Person.

Nur der Priester ist das zur Ertheilung der Ehe-Gnade aufgestellte Organ.

Die Schriften des N. B. lassen vorzüglich die Priester als die Verwalter der von Christus angeordneten Heilsmittel erkennen.

Die Väter: Klemens Alex., Chrysostomus, Ambrosius, Siricius, Innocenz, sprechen von der priesterlichen Ehesegnung.

Verschiedene National-Synoden bestimmen den Priester zum Minister der Ehe z. B. Concilium Carthag. IV. a. 398, Coloniense a. 1536, Cameracense a. 1567, Rhemense a. 1583 und andere.

Die Kirche hat auf dem Concil zu Trient den Pfarrer oder einen andern Priester genannt, der die Copulation zu beschäftigen hat *).

---

*) Vergl. Volckmuth: Sacerdos sacramenti matrimonii minister —. Wirceburgi. Nittribitt. MDCCLXXVII. Auffallend ist, was Hartitzsch (Handbuch) von den Lutherischen schreibt: „Obgleich kein allgemeines positives Gesetz vorhanden ist, welche die priesterliche Einsegnung unbedingt zur vollgültigen Schließung einer Ehe erfordert, sondern dieselbe sich nur auf ein allgemeines Herkommen gründet, so darf sie dennoch bei Strafe der Nichtigkeit nicht unterlassen werden". Ferner: „Sie kann nach dem protestantischen Kirchenrechte bloß durch einen wirklichen Priester erfolgen".

Einwendungen.

1) Auch ein Nichtpriester kann Pfarrer seyn und copuliren, woher dann die obige Behauptung sich als falsch erweiset.

Antw. Da das Concil zu Trient vom Pfarrer oder einem andern Priester spricht, so hat es sich den Pfarrer als Priester gedacht, eben so auch deßwegen, weil es die Benediction nur von dem eigentlichen Pfarrer ertheilt wissen will, das benedicere aber ein ausschließendes Amt des Priesters ist. Daher könnte von einem Pfarrer, der kein Priester ist, höchstens die kirchliche Gültigkeit der Ehe durch seine Gegenwart bewirkt werden.

2) Demnach wären die von akatholischen Pfarrern getrauten Katholiken der Gnade verlustigt?

Antw. Da die Kirche unmöglich einen akatholischen Pfarrer zur Ausführung ihrer Bestimmungen gemeint haben kann, so muß nicht nur die Heiligkeit solcher Ehen geleugnet, sondern auch ihre Gültigkeit in Zweifel gezogen werden.

3) Die Contrahenten selbst sind die Minister des Ehe-Sacraments.

Antw. Gegen diese Ansicht ist zu erinnern:

a) In den ersten zwölf Jahrhunderten der christlichen Kirche wurde so Etwas nie behauptet.

b) Daß Jemand Verrichter und Empfänger des Sacraments zu gleicher Zeit sey, ist gegen die allgemeine Lehre der Sacramente.

c) Die Gläubigen wissen Nichts davon, und sie werden auch nicht darauf aufmerksam gemacht, daß sie sich selbst eine Weihe geben.

d) Die Abschließung der Ehe ist öfters ein so profaner Act, und so ferne von jeder religiösen Beziehung, daß eine geheimnißvolle Gnaden-Mittheilung hiebei den sich Ehelichenden gar nicht in den Sinn kommt.

e) Der Empfang oder die Annahme dieser Gnade würde so dem Spiele des Zufalls und der Willkühr der Menschen preis gegeben.

f) Die Gläubigen würden dadurch in einer der wichtigsten Handlungen ihres Lebens von der Kirche losgerissen.

g) Der Einfluß der Kirche auf das Eheweſen müßte dadurch sehr geschwächt werden.

h) Bei den Frommen würde statt fester Ueberzeugung von der empfangenen Gnade nur Zweifel und Unruhe entstehen.

i) Selbst der Heilighaltung der Ehe und der Erfüllung ihrer Pflichten könnten hierdurch manchfaltige Gefahren zugehen.

4) Tertullian nennt die Diakonen, ja sogar Wittwen als

kirchliche Trauungs-Personen, indem er der einer zweiten Ehe Lustigen zuruft: »Ut igitur in Domino nubas —: qualis es hoc matrimonium postulans, quod eis, a quibus postulas, non licet habere: ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis ejusdem sacramenti, a viduis, quarum sectam in te recusasti« [1])? Hienach hatten Priester und Bischöfe bei Trauungen entweder nur einen ceremoniellen Dienst, oder auch Diakonen, ja selbst Wittwen konnten dieselbe verrichten.

Antw. Tertullian nennt hier das ganze zur Monogamie verpflichtete Kirchen-Personal, welches bei Trauungen gegenwärtig war, hiebei aber nach seinem verschiedenen Charakter auch verschiedene Functionen hatte, daher entweder die religiöse Verbindung selbst vornahm, oder das Opfer hiezu verrichtete, oder eine bloße Zustimmung gab, wie aus obiger Stelle S. 382 zu entnehmen ist.

Die zum Empfange der eheligen Heiligung fähigen Personen, und ihre Vorbereitung hiezu.

Immer nur Ein Mann und Ein Weib können in eheliche Gesellschaft mit einander treten, und hiezu auch die Heiligung empfangen, wenn sie Mitglieder der Kirche Christi sind.

Ersteres macht die Einheit der Ehe aus, welche sich schon aus folgenden Gründen erweiset:

1) „Die Ehe ist wesentlich Monogamie, weil die Persönlichkeit, die unmittelbare ausschließende Einzelnheit es ist, welche sich in dieß Verhältniß legt und hingiebt, dessen Wahrheit und Innigkeit (die subjective Form der Substantialität) somit nur aus der gegenseitigen ungetheilten Hingebung dieser Persönlichkeit hervorgeht; diese kommt zu ihrem Rechte, im Andern ihrer selbst bewußt zu seyn, nur in so fern das Andre als Person, d. i. als atome Einzelnheit in dieser Indentität ist" [2]).

2) Die Vernunft wird die Vielweiberei oder Vielmännerei im Vergleiche mit der Verbindung zwischen Zweien immer als ein thierisches Beisammenseyn zur Befriedigung niederer Lüste ansehen müßen.

3) Kein edles gebildetes Weib wird sich entschließen können, ehelich mit einem Manne sich zu verbinden, der schon mit einer

[1]) De Monogam C. 11. [2]) D. Hegels Naturrecht

Andern verbunden ist; derselbe Fall wird bei einem rechtschaffenen Manne in Bezug auf ein schon geehlichtes Weib eintreten: ein Beweis, daß der höhere Mensch dergleichen Verbindungen nicht erträgt.

4) Die wahre Liebe als das Princip der Ehe umfaßt nur Ein Individuum ausschließend, und findet in demselben volle Befriedigung.

5) Die dem Menschen natürliche Eifersucht ist der vielfachen ehelichen Verbindung entgegen.

6) Die beinahe immer gleiche Anzahl männlicher und weiblicher Individuen, welche geboren werden und sterben, drücken den Willen der Natur oder des Schöpfers über diesen Punct genugsam aus *).

7) Die Ehe macht den Mann und das Weib zu den Haus- und Familien-Häuptern in ihren eigenen Sphären; als wahrhaft solche können nur zwei bestehen.

8) Vielheit der Individuen in der Ehe müssen einander offenbar in der Zuneigung, Ergebenheit und Leistung der ehelichen Pflicht verkümmern.

9) Das eheliche Glück und die Zufriedenheit, die Erziehung der Kinder, der Wohlstand der Familien gedeihen daher nur in der Monogamie am besten.

Hiemit stimmen auch die bereits angeführten Schrift-Texte überein, denn

1) Christus stellt die Ehe der ersten Menschen als höchstes und reinstes Urbild auf, nach dem alle Ehen eingerichtet werden sollen; damals aber lebten nur Zwei: Ein Mann und Ein Weib, zusammen Matth. XIX. 4. 8.

2) Da die eheliche Verbindung zwischen Mann und Weib so innig ist, daß die Beiden gleichsam zu Einem Leibe werden, so kann ohne Zerstörung dieser Einheit keine ähnliche Verbindung mehr mit einer andern Person eingegangen werden Matth. XIX. 6.

3) Wenn der Mann zum Ehebrecher wird, der seine Frau entläßt und eine andere heirathet Matth. XIX. Luk. XVI.; und wenn die Frau zur Ehebrecherin wird, die bei Lebzeiten ihres Man-

*) Daher gehen bei solchen Gründen keineswegs, wie Hegel (am angef. Orte) will, die Begriffe der Vernünftigkeit und Freiheit ab, indem dergleichen Einrichtungen von der höchsten Vernunft und Freiheit: von Gott selbst, abgeleitet, und hienach die Formen des Lebens bestimmt werden.

nes einen andern heirathet Röm. VII. 3. Mark. X. 12., so ist Vielmännerei und Vielweiberei als sündhaft und unzulässig erklärt.

4) Paulus schreibt noch besonders: „Der Hurerei wegen habe Jeder sein Weib und Jede habe ihren Mann. Dem Weibe leiste der Mann die Pflicht, deßgleichen auch das Weib dem Manne. Das Weib ist nicht seines Leibes mächtig, sondern der Mann, deßgleichen ist auch der Mann seines Leibes nicht mächtig, sondern das Weib". I. Kor. VII. 2 — 5. Mit solchen Vorschriften ist Vielheyrath unvereinbar.

Auch die Väter dringen insgemein auf Einheit der Ehe, Augustin scheint sie jedoch nicht zu ihrem Wesen zu rechnen, da er schreibt: »Plures foeminas uni viro legimus, cum gentis illius (judaicae) societas sinebat, et temporis ratio suadebat; neque enim contra naturam nuptiarum est« [1]). »Magis pertinet ad bonum nuptiarum, si unus et una, quam si unus et multae conjungantur« [2]).

Die Kirche sagt auf dem Concil zu Trient: »Hoc autem vinculo duos tantummodo copulari et conjungi, Christus Dominus apertius docuit, cum postrema illa verba tanquam a Deo probata referens dixit: Itaque jam non sunt duo, sed una caro; statimque ejusdem nexus firmitatem ab Adamo tantum pronuntiatam his verbis confirmavit: Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet« [3]).

Daß die Individuen, um die Ehe auch als Sacrament zu empfangen, Mitglieder der Kirche Christi seyn müssen, zeigt sich daher:

1) Die von Christus angeordneten Heilsmittel sind nur für seine Anhänger berechnet.

2) Nach Paulus ist die Ehe ein Sinnbild der Vereinigung Christi mit seiner Kirche nur in so ferne, als sie nach der paradiesischen Urform eingerichtet ist, oder unter Christen nach dem Geiste Christi besteht.

3) Nach der Ueberlieferung wurde nur die mit Gutheißung der Kirche, daher von ihren Mitgliedern eingegangene Ehe für heilig gehalten.

4) Die Kirche hat nicht nur die Verbindungen mit Ungläubigen für ungültig erklärt, sondern verabscheut auch jene Ehen, welche

---

[1]) L. I. de bono conjug. C. 17. [2]) Sess. XXIV. de sacr. matr.
[3]) L. I. de nupt. et concub. C. 9.

von ihren Angehörigen mit Personen von einer andern, gleichwohl christlichen Religionspartei abgeschlossen werden.

Diese Mißbilligung trifft aber dergleichen Ehen nicht deßwegen, weil sie entweder nicht gültig oder nicht heilig wären, denn hinsichtlich des Ersteren ist bei Unterrichteten kein Zweifel *), und das Andere läßt sich bei der Hingabe des akatholischen Theils an die Weihe der Kirche leicht annehmen; sondern weil daraus mancherlei Gefahren für den Rechtgläubigen hinsichtlich seiner religiösen Verhältnisse entspringen können, und weil es der Kirche unmöglich gleichgültig seyn kann, daß ihre Mitglieder mit Solchen, die nicht gleiches Sinnes mit ihr sind, zu Einem Leibe werden, wie auch der Staat keine Verbindung seiner Unterthanen mit Jenen duldet, welche ihn in seinen Grundgesetzen befeinden.

Als Vorbereitung fordert das Trienter Concil: »Conjuges, antequam contrahant, vel saltem triduo ante matrimonii consummationem sua peccata diligenter confiteantur, et ad ss. Eucharistiae sacramentum pie accedant« [1]).

Einwendungen.

1) Vielheit der Individuen in der Ehe sagt der Kinder-Erzeugung und einer gesetzlichen Befriedigung des Geschlechtstriebes besser zu.

Antw. Nur mag nicht hierin der einzige und höchste Zweck der Ehe gesetzt werden. Die Menge der Kinder steht gewöhnlich ihrer guten Erziehung und Versorgung entgegen, welche zu ihrem und zum Wohle der Gesellschaft vor Allem zu beachten ist; dem Geschlechtstriebe aber darf von vernünftigen Wesen nie eine solche Macht zugestanden werden, daß nur für dessen Befriedigung gesorgt werde; derselbe ist immer ein Ausbruch der niederen Natur und durch die Gesetze der höheren in Ordnung und Schranken zu halten.

2) Im Falle der Unfruchtbarkeit fordert der Zweck der Kindererzeugung eine weitere Heirath.

Antw. Da die Ehe als solche schon besteht, wenn auch noch keine Kinder vorhanden sind; da die Erzeugung derselben eine bloße Folge des ehlichen Zusammenkommens ist, die von mancherlei Bedingungen und Umständen abhängt; da sie mithin immer der Ungewißheit unterliegt, so kann sie das Wesen der Ehe, wozu ihre Einheit gehört, nicht berühren. Oder wie: wenn auch bei der

*) Vergl. Ueber die gemischten Ehen —. Stuttgart, Löfflund, 1827.

[1]) Sess. XXIV. C. 1. de reform. matrim.

zweiten, dritten, zehnten — Heirath die Unfruchtbarkeit sich noch zeigte, bis zu welcher Viel-Männerei oder Weiberei müßte dieß führen?

3) Mehrere Völker, besonders die Orientalischen, leben in Vielweiberei, und finden sich dadurch in den Familien-Verhältnissen nicht gestört; ja da diese Völker mit der Natur noch näher verwandt sind, so scheint die Viel-Heirath ein Natur-Gesetz zu seyn.

Antw. Daß bei polygamischen Völkern wahre Liebe, Innigkeit, Häuslichkeit und Einigkeit herrschen, darf geradezu geleugnet werden. Die wüthendsten Eifersuchten, die heftigsten Zwiste, die furchtbarsten Grausamkeiten waren bei ihnen immer zu Hause und sind es auch itzt noch; übrigens sind sie hierin allerdings der thierischen Natur näher, aber um so entfernter von der vernünftigen, die allein nur Gesetz seyn kann für vernünftige Wesen.

4) Gott selbst hat den Patriarchen die Vielweiberei gestattet, sie kann daher dem Vernunft-Gesetze nicht widerstreiten.

Antw. Da die Vielweiberei an sich der Vernunft, oder der höchsten Wahrheit und Güte nicht widerstreitet, so kann Gott dieselbe unter gewissen Umständen und zu gewissen Zwecken eben so nachsehen, wie er zuweilen die Verbothe des Raubes oder Todschlages nach Verhältnissen aufzuheben die Macht hat.

5) Graf von Gleichen ließ mit päpstlicher Dispensation zu seiner rechtmäßigen Gattin noch eine aus dem Orient mitgebrachte und zu Rom getaufte mahumedanische Prinzessin sich antrauen, wie dessen Grabstein in der Peterskirche zu Erfurt, worauf ein Ritter mit dem von Gleichischen Wappen zwischen zweien Weibspersonen ausgehauen ist, dann die Ballade: Graf Gleichen, in den Gedichten der Gebrüder Stolberg besagen.

Antw. Nach des gelehrten Abts Placidus Muth, gewesenen Benedictiners zu St. Peter und Paul in Erfurt, Untersuchung *) gehört dieses Grabmal dem Grafen Sigismund von Gleichen, der im 15. Jahrh. gelebt, und zwei Frauen, nemlich nach dem Tode der ersten: der Agnes von Querfurt, die andere: Katharina von Schwarzburg, geheirathet hat.

6) Papst Pius VI. gestattete, daß eine Katholikin von einem reformirten Schweizer-Edelmann, der bereits eine Frau hatte, zu

*) Disquisitio historico critica in bigamiam comitis de Gleichen, cujus monumentum est in ecclesia s. Petri Erfordiae, 1788.

dieser als zweite geheirathet werden durfte, wie solches eine sehr geschätzte Zeitschrift *) nicht nur berichtet, sondern auch die deßhalb ausgestellte päpstliche Dispense mittheilt.

Antw. Diese vorgebliche Dispense und deren Verbreitung ist ein trauriger Beweis davon, bis zu welchen unverschämten Erdichtungen der Haß wider die römische Curie und dann auch wider die katholische Religion sich verleiten lassen kann; so wie dieß päpstliche Breve schon nach seinem ganzen Inhalte und nach seiner Abfassung als durchaus falsch sich darstellt, so wurde es auch bei Gelegenheit einer deßhalb vom Official Chandelle und Weihbischofe Kolborn zu Rom eingezogenen Erkundigung von dem Großpönitentiar Antonelli als eine niedrige Verläumdung erklärt, wie bei Stapf [1]) aus dem abgedruckten Antwortsschreiben zu ersehen ist.

7) Die Einheit der Ehe kann so bestimmt von Gott nicht geboten und so ausdrücklich in der Bibel nicht enthalten seyn, sonst würde Luther und mit ihm ein Chor von auserwählten Schriftgelehrten dem Landgrafen Philipp von Hessen, zu seiner lebenden Gemahlin noch eine zweite sich antrauen zu dürfen, nicht erlaubt haben.

Antw. Daß hiebei diese Schriftgelehrten nicht in gutem Glauben waren, zeigt sich aus ihrem ganzen Schreiben an den Landgrafen, und besonders aus der darin ausgedrückten Aengstlichkeit, daß die Sache nicht ins Publicum kommen möge: »Quodsi vestra Celsitudo omnino concluserit, adhuc unam conjugem ducere, judicamus, id secreto faciendum, nempe: ut tantum vestrae Celsitudini, illi personae et paucis personis fidelibus constet Celsitudinis vestrae animus et conscientia sub sigillo confessionis; hinc non sequuntur alicujus momenti contradictiones aut scandala.«

8) Durch einen Kreisschluß, auf dem Kreistage zu Nürnberg am 14. Febr. 1650 gefaßt, ward „zu Ersetzung der durch den dreißigjährigen Krieg auch Krankheit abgegangene Leute" unter Andern bestimmt: „3) Jedem Mannßpersohnen (soll) zwei Weiber zue heirathen erlaubt seyn: dabei doch alle und Jede Mannßpersohn ernstlich erinnert, auch auf den Canzeln öfters ermanth werden sollen, Sich dergestalten hierinnen zuuerhalten und vorzusehen, daß er sich nöttig und gebürinder Discretion und vorsorg befleisse, damit Er, als ein Ehelicher Mann, der ihme zwei Weiber zu nemmen getraut,

*) Minerva von Archenholz Dezember 1804 und Januar 1805.

[1]) Vollständiger Pastoralunterricht über die Ehe —.

beede Ehefrauen nicht allein nothwendig versorge, sondern auch under ihnen allen Unwillen verhüette" [1]).

Antw. Solch unevangelischer Beschluß könnte wohl nur von den sogenannten Evangelischen ausgegangen seyn, ob wir gleich ihn auch diesen nicht aufbürden, sondern eher für eine Erdichtung halten möchten, indem gar keine Quelle angegeben ist, aus der er entnommen worden, derselbe sich auch in der Ausgabe der Abschiede und Schlüsse des Fränkischen Craises vom J. 1600 bis 1748 von Moser nicht vorfindet.

Ursprung der Ehe-Heiligung.

Der Ehe kam die Gnade von dem Urheber des Heils: von Jesus Christus. Dieß sagen auch die Väter und das Concil zu Trient deutlich. Ungewiß bleibt jedoch die Zeit, zu welcher er die Ehe-Heiligung angeordnet und den Seinen anbefohlen hat; gewöhnlich wird hier auf zwei Momente in seinem Leben hingewiesen: auf seine Aeußerung Matth. XIX. und auf seine Anwesenheit bei der Hochzeit zu Kana Joh. II.

Nothwendigkeit der Ehe-Heiligung.

Christliche Eheleute sind im Gewissen und strenge verbunden, ihre Ehe heiligen zu lassen, denn:

1) Christus hat deßhalb eine eigene Gnade bestimmt.

2) Die Wirkungen dieser Gnade sind von der Art, daß sie das erdhafte Wesen der Ehe gleichsam vergeistigen und ein rein menschliches Verhältniß in eine höhere Ordnung einreihen, weßhalb christliche Eheleute, welche ihrer nicht theilhaftig wären, in dieser Hinsicht gar nicht als Bürger des Himmelreichs angesehen werden könnten.

3) Die Väter fordern die Heiligung der Ehe durch den priesterlichen Segen, widrigenfalls sie dieselbe für Hurerei und Ehebruch erklären.

4) Die Kirche auf dem Concil zu Trient will die religiöse Feier der Ehe.

[1]) Fränkisches Archiv von Büttner, Keerl und Fischer I. B. 1790. S. 156.

Begriff.

Die Ehe ist

1) als weltliche Handlung die durch Liebe bedingte absolute Uebergabe zweier Personen verschiedenen Geschlechtes an und für einander.

Die Uebergabe heißt absolut, weil sie die ganze Lebenszeit und die ganze Person umfasset, wodurch dann ein wechselseitiges sich Angehören der Eheleute und eine gewisse Herrschaft über einander begründet wird, welches den eigentlichen Zweck der Ehe ausmacht.

Zum Wesen der Ehe gehört demnach keineswegs der physische Act der Kindererzeugung, sondern nur das Recht dazu, dessen sich die Geehlichten auch begeben können. Deßwegen haben Maria und Joseph in einer wahrhaftigen Ehe gelebt, ob sie sich gleich niemals erkannten; eben so die heilige Cäcilia, die ihren Gemal in der Brautnacht also anredete: »Ego, Valeriane! in angeli tutela sum, qui virginitatem meam custodit, quare ne quid in me committas, quo ira Dei in te concitetur«; und Valerian wagte es nicht, sie anzurühren. Dasselbe gilt von dem Kaiser Marcian und der Kaiserin Pulcheria, die sich sogleich nach ihrer Vermälung, nach Aussage der Geschichte, zur Enthaltsamkeit verlobten, ferner vom Kaiser Heinrich dem Heiligen, der dem Tode nah seine Gemalin Kunegundis ihren Anverwandten eben so unangetastet zurückgab, als er dieselbe von ihnen erhalten hatte *), vom hl. Eduard, letztem Könige der Angelsachsen, und Anderen. Damit stimmen auch die Väter überein: »Matrimonium, sagt Chrysostomus, non facit coitus, sed voluntas« [1]). Ambrosius: »Non defloratio virginitatis facit conjugium, sed pactio conjugalis; denique cum conjungitur puella, conjugium est, non cum virili admixtione cognoscitur« [2]). Augustin: »Quibus vero placuerit, ex consensu ab usu carnalis concupiscentiae in perpetuum abstinere, absit, ut inter illos vinculum conjugale rumpatur; imo eo firmius erit, quo magis ea pacta secum inierint, quae carius concordiusque servanda sunt, non voluptariis nexibus corporum, sed voluntariis affectibus animorum. Neque enim fallaciter ab angelo dictum est ad Joseph: Noli timere accipere Mariam conjugem tuam. Conjux vocatur

*) Vergl. Ad doctrinam de sacramento matrimonii diatriba historico-critico-theologica. Propug. Ott Hollfeld. Bambergae, ɔlɔIɔccLxvi.

[1]) Hom. XXXI. in Matth. [2]) L. de institut. Virginit. C. 6.

ex prima fide desponsationis, quam concubitu nec cognoverat, nec fuerat cogniturus. Nec perierat nec mendax manserat conjugis appellatio, ubi non fuerat nec futura erat carnis ulla commixtio. Erat quippe illa virgo ideo et sanctius et mirabilius jucunda viro suo, quia etiam foecunda sine viro. Propter quod fidele conjugium parentes Christi vocari ambo meruerunt, et non solum illa mater, verum etiam ille pater ejus, sicut conjux matris ejus, utrumque mente non carne« [1]). Die Ehe bleibt bei solcher Bestimmung von jedem andern gesellschaftlichen Vertrage, Freundschafts- oder Liebes-Bündnisse wesentlich unterschieden, indem durch dergleichen niemals ein Recht auf die Geschlechts-Eigenschaften begründet wird, welches nur durch eine absolute Uebergabe zweier Personen an und für einander, d. i. in der Ehe geschieht.

2) Als Stand — das aus solcher Uebergabe hervorgegangene gesellschaftliche Leben zwischen Mann und Weib.

3) Als Sacrament — die Anrufung Gottes vom Priester über die ihren Ehevertrag erklärenden Personen zu ihrer Heiligung für ihre neuen Lebens-Verhältnisse.

Heiligung der Ehe im A. B.

Da der Verfasser der Schöpfungs-Urkunde Gott selbst das erste Menschenpaar segnen läßt I. Mos. 1. 28., so könnte man hierin schon eine Prophezie von jener Heiligung finden, welche einst in der Völle der Zeiten den Eheleuten zu Theil werden sollte. Noch kommt im Buche Tobias ein Segensspruch zur Verehlichung vor: »Apprehendens (Raguel) dextram filiae suae dextrae Tobiae tradidit, dicens: Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob vobiscum sit, et ipse conjungat vos, impleatque benedictionem suam in vobis«. VII. 15.

Auch die Unauflösbarkeit der Ehe war von jeher Wille und Anordnung Gottes, wie es gleich am Anfange der hl. Bücher des A. B. aus der schönen Beschreibung von der Erschaffung der ersten Menschen hervorleuchtet, in welcher unter Andern die innigste Verbindung zwischen Mann und Weib ausgedrückt und zur Nachahmung für Alle hingestellt ist. Im Mosaismus soll durch den Scheidebrief der bei den Israeliten herrschenden Willkühr in Entlassung der Wei-

[1]) L. I. de nupt. et concup. C. 11.

ber offenbar eine heilsame Grenze gesetzt werden. In den Sprüchwörtern wird die Ehe als ein heiliger Bund vorgestellt:

„Um dich zu retten von dem Weib des Fremden,
Von der Auswärtigen, die ihre Reden glättet,
Die verläßt den Gefährten ihrer Jugend,
Und den Bund ihres Gottes vergißt".

Sprüchw. II. 16. 17.

Die Propheten eifern wider Ehescheidung und Vielweiberei:

„Nicht mehr blickt (Jehova) auf die Opfer,
Nimmt nichts Angenehmes aus euren Händen.
Ihr sprecht: Warum?
Darum, weil Jehova Zeuge ist zwischen dir und dem Weibe deiner Jugend,
Daß du untreu wirst an ihr,
Da sie doch deine Genossin und das Weib deines Bundes.
„Und hat's nicht Einer schon gethan,
Als ihm Geist noch übrig war?"
Und was (that) dieser Eine?
Er suchte den Samen Gottes;
Und ihr! hütet euch bei eurem Geist,
Und am Weibe seiner Jugend werde Keiner untreu.
Denn ich hasse die Ehescheidung, spricht Jehova der Gott Israels,
Und den, der Schmach decket über sein Kleid,
Spricht Jehova der Heerschaaren.
So hütet euch bei eurem Geiste,
Und werdet nicht untreu". Mal. II. 13—16.

Weib der Jugend ist die zuerst Geehlichte. „Und hat's nicht Einer —" ist als Einwendung der Juden anzusehen, indem sie sich auf das Beispiel Abrahams stützten, welcher aber durch seine höhere religiöse Absicht entschuldigt wird. Geist = Geschlechtstrieb oder Zeugungskraft „denn ich hasse —". Diese Uebersetzung fordert der Context. Gerade das Gegentheil die Vulg.: »Cum odio habueris, dimitte, dicit Dominus;« welches aber weder mit dem Vorausgegangenen noch Folgenden übereinstimmt, wo Vulg. sagt: »Operiet autem iniquitas vestimentum ejus, — nolite despicere« — „Der Schmach decket über sein Kleid" ist: der sein Weib entläßt.

Endlich ist auch die Einheit der Ehe in der Verbindung der beiden ersten Menschen deutlich ausgedrückt, die jedoch von ihren Nachkommen nicht immer beachtet worden ist. Lamech wird als der erste genannt, welcher sich zwei Weiber genommen hatte I. Mos. IV. 19. Selbst jene wegen ihrer Frömmigkeit berühmten Urväter der Israeliten theilten das Ehebett mit mehreren. Mose setzte die Vielweiberei bei seinen Verordnungen zwar voraus V. Mos.

XXI. 15 — 18; doch kam er der übergroßen Anzahl der Frauen durch die Verpflichtung des Beischlafes zur gesetzten Zeit III. Mos. XV. 19. 25., durch die wegen des gepflogenen Beischlafes auf einen ganzen Tag ausgedehnte Verunreinigung 16. 18., durch das ausdrückliche Verbot vieler Weiber für Könige V. Mos. XVII. 17. entgegen, welches letztere jedoch nicht sonderlich gehalten wurde, indem David sich mehrere Kebsweiber und Weiber aus Jerusalem II. Sam. V. 13. nahm, Roboam nebst 18 Weibern 60 Kebsweiber II. Chron. XI. 21., und Salomo ausser 700 Sultaninnen noch 300 Kebsweiber I. Kön. XI. 3. hatte. Die Polygamie dauerte unter den Juden auch fort bis auf die Kaiser Theodosius, Arkadius und Honorius, die sie gegen das Ende des VI. Jahrh. durch besondere Edicte aufhoben. Diese Anomalien mußten daher entstehen, weil ein vom Gesetze der Materialität beherrschtes Volk die Ehe nur von ihrer realen Seite auffassen konnte*); darnach aber hat sie keinen andern Zweck, als die Erzeugung der Kinder, vielleicht manchmal nur die Befriedigung der thierischen Lust, und kein anderes Band, als die sinnliche Neigung. Diesen Zweck glaubt der rohe Mann nur in der Vielheit der Weiber zu erreichen, die er dann so lange behält, als ihm nichts eine Abneigung wider sie beibringt; ausserdem hält er sich für berechtigt, die eingegangene Verbindung aufzuheben. Daher die Ehe zwischen einem Manne und mehreren Frauen mit ihrer Auflößbarkeit, ein Zustand, den die Offenbarung niemals guthieß, zu dessen Aufhebung sie vielmehr mancherlei Verordnungen und Ermahnungen von Zeit zu Zeit ergehen ließ.

Weihe der Ehe in der religiösen Mythenwelt der Alten.

Auch die Ehe wurde in der alten Welt den Gegenständen der Religion beigezählt und unter einen besondern Einfluß der Gottheit gesetzt.

Der Parsismus schreibt einen Nekah d. i. Segenswunsch

*) P. Innocenz III. erklärt diese Abweichungen durch eine besondere von Gott geoffenbarte Concession: »Nec ulli unquam licuit, simul plures uxores habere, nisi cui fuit divina revelatione concessum — per quam sicut Jacob a mendacio, Israelitae a furto, Samson ab homicidio, sic et patriarchae et alii viri justi, qui plures leguntur simul habuisse uxores, ab adulterio excusantur. C. Gaudemus. X. de divort.

zur Ehe vor, der also beginnt: „Ormuzd, König der Gerechtigkeit, geb euch viel Kinder, Knäblein, Speise im Ueberfluß, Freundschaft des Herzens, holdselige Kinder vom Antlitz, die in die Länge leben von Vater zu Sohn, hundert und fünfzig Jahre, wie Jran Vedj's Menschen. (Der Mobed zum Bürgen der Tochter:) Giebst du diese Tochter diesem Manne, diese Tochter Behdine dieses Namens, mit dem Versprechen von 2000 Dinars Neschapur's: dieß ist dein Wille? (Der Vater antwortet:) Ich bin dazu geneigt; ich will es. (Der Mobed zum Verlobten:) Und du nimmst sie zum Weibe, damit du Nachkommenschaft habest, nach dem geschlossenen Bund, mit Reinigkeit des Gedankens, mit den drei reinen Worten, das erhöhet deiner Thaten Verdienst. Versprichst du dieses, so lang du lebst, dieser Behdine? (Der Verlobte:) Ich verspreche es. (Der Mobed:) O! der du mit Wahrheit dieses alles bezeugest, genieße Freud' über Freude mit deiner Verlobten! Ormuzd, König der Gerechtigkeit geb' euch —" [1]).

Bei den Aegyptern mußten die Heirathen vor dem Priester der Göttin bewährt werden; Damascius berichtet hierüber: »Non erant legitimae nuptiae, nisi sacerdos Deae instrumenta nuptialia manu sua consignasset« [2]).

Bei den Griechen heiligten die Ehe gewisse Opfer, welche als προτελεια der Juno pronuba, als γαμελια der Venus und den Grazien gebracht wurden.

Bei den Römern gab es eigene Gottheiten, von denen man Glück und Schutz für die Ehen erwartete. Dergleichen waren Jupiter, Juno, Hymenäus, Venus, Suada, Lucina und andere. Auch die hochzeitlichen Fackeln, Kränze und sonstigen Gebräuche bezogen sich mehr oder weniger auf das heilige Wesen der Ehe, besonders wichtig war das von den Priestern gebrachte Fruchtopfer und der Genuß des Salzkuchens von Far oder Reis, woher die confarreatio, von der Plinius schreibt: »Nihil religiosius confarreationis vinculo erat« [3]).

Moralische Momente dieser Lehre.

Der Glaube an eine Heiligung der Ehe hat sowohl auf das

[1]) Zend-Av. Jeschts Sades XXXI. Nekah und Nam-zad.

[2]) In vita Isidori Philos. ap. Photium. Cod. CCXLII.

[3]) L. XVIII. C. III.

Familien- als auf das bürgerliche Leben überhaupt den wohlthätigsten Einfluß, denn

1) die Eheleute selbst müssen

a) sich gegenseitig als Werkzeuge Gottes achten, daher besonders in Hinsicht auf eheliche Beiwohnung Alles vermeiden, was sie schänden und herabwürdigen könnte,

b) bei allen Begegnissen des Lebens Liebe und Einigkeit bewahren,

c) ihre Kinder als Geschenke des Himmels ansehen und auf ihre Erziehung die größte Sorgfalt verwenden.

2) Die Kinder aber müssen in der Liebe, im Gehorsame und in der Ehrfurcht gegen ihre Aeltern als den ihnen von Gott gegebenen Urhebern und Führern noch mehr begründet und erhöht werden.

3) Jene, die sich einst zu verehelichen gedenken, werden ihr Leben so einrichten, daß es eine Vorbereitung zum würdigen Empfange jener Heiligung sey, die ihnen für die Zukunft zu Theil werden soll; die Geehlichten selbst aber müssen unter den mancherlei Ständen der Gesellschaft eine Stellung erhalten, welche mit einer ganz eigenen Achtung und Auszeichnung verbunden ist.

Allgemeine Lehre von diesen Heilsmitteln.

Die so eben beschriebenen Gnadenspendungen haben nicht nur die eigene Benennung „Sacramente", sondern auch eine besondere Theorie erhalten, welche der Hauptsache nach zur Kenntniß gebracht werden muß, indem ihr die Theologie ein bedeutendes Moment beigelegt, ja selbst das Tridentiner Concil darauf Rücksicht genommen, und bei seinen Bestimmungen über diesen Punct mancher Schul-Ausdrücke sich bedient hat.

Die Scholastiker sind in der Angabe des Begriffes, den sie mit Sacrament verbinden, nicht einstimmig, und selbst nach dem Catechismus ex decreto concilii Trid. ist Sacrament einmal »invisibilis gratiae visibile signum ad nostram justificationem institutum« [1]) und: »res sensibus subjecta, quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae tum efficiendae vim habet« [2]). Da ein Zeichen sowohl eine Sache als auch eine Handlung seyn kann, manche Sacramente aber in bloßen Hand-

[1]) P. II. de sacr. in gen. N. 5. [2]) Daselbst, N. 10.

lungen bestehen, so möchte die erstere Begriffs-Bestimmung die annehmlichere seyn.

Jedes Sacrament soll aus einer Materie und Form bestehen, welches schon Augustin [1]) bemerkt, aber Guilielmus Antissiodorensis in seiner Summa theologica a. 1215 zuerst auseinander gesetzt hat.

Die Materie eines Sacraments ist theils die Sache, welche zur Verrichtung desselben gebraucht wird (materia remota), theils die Anwendung dieser Sache (materia proxima); die hiebei zu sprechenden Worte machen die Form aus, welche absoluta oder conditionata, indicativa oder deprecativa seyn kann.

Man hat nun bei jedem Sacramente Materie und Form nachsuchen müssen, und daher gegen den aufgestellten Begriff manchmal als Materie des Sacraments genommen, was gerade durch dasselbe getilgt wird, z. B. die Sünden bei der Buße; oder etwas, was erst von dem Empfänger gesetzt werden muß, z. B. die Bedingungen zur Erlangung der Sünden-Vergebung: Reue, Bekenntniß und Genugthuung; bei der Ehe die wechselseitige Uebergabe der Körper, oder den Consens der Contrahenten.

Sehr willkührlich ist aber auch die Bestimmung von Materie und Form, indem ja die Worte gleichfalls etwas Aeußerliches sind, sonach mit zur Materie des Sacraments gehören, welches schon Maldonat bemerkt: »In rebus id, quod videtur, est materia; significatio, forma. In verbis id, quod auditur, materia; significatio, forma. Ergo in toto sacramento id, quod videtur et auditur simul, id est res et verba, materia; significatio, quae neque videtur neque auditur, forma« [2]).

Richtiger scheint daher von dem Wesen der Sacramente, d. i. von jener Handlung gesprochen zu werden, wodurch dieselben vollbracht werden, welche dann die sogenannte Materie und Form, oder auch nur eines von diesen in sich fassen kann.

Der Urheber der Sacramente ist Christus als der Sohn Gottes und Stifter des Himmelreichs, denn

1) Nur Derjenige, der vom Vater Alles überkommen hatte, konnte die Schätze seiner Liebe und Barmherzigkeit beliebig vertheilen.

2) Nur Derjenige, der das Reich Gottes auf Erden gründete, konnte es ausstatten mit den göttlichen Herrlichkeiten.

3) Da von einigen dieser Gnadenmitteln die hl. Schrift Chri-

[1]) Tract. LXXX. in Jo. [2]) De natura sacram. P. III.

stus ausdrücklich als Urheber angiebt, so darf man ihn als solchen auch bei andern annehmen.

4) Die Tradition führt alle diese Heilsmittel auf Christus zurück.

5) Die Kirche auf dem Concil zu Trient bestimmt: »Siquis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a J. C. Domino nostro instituta — anathema sit« [1]).

Sowohl diese Erklärung, als die genaue Berechnung der Sacramente auf die wichtigsten Bedürfnisse der Menschheit, ferner ihr innigster Zusammenhang mit dem Wesen eines Himmelreichs, dann ihre Verwaltung oder Erwähnung von den Aposteln als etwas Bestehendes lassen nur allein an eine unmittelbare Einsetzung derselben denken.

Die Ausspender (ministri) der Sacramente sind einzig die von Christus zur Erhaltung und Verbreitung des Himmelreichs aufgestellten Beamten: die Bischöfe und Priester; und nur die Taufe allein kann auch von jedem Andern vorgenommen werden, weil sie ausser der Kirche gleichsam in der Welt an den mit dieser noch Lebenden verrichtet wird, das große Uebel hebt, das Allen anhängt, und erst zum Bürger des Reichs umschaffet, daher auch seinen Gewalthabern unterwirft.

Zur gültigen Verrichtung der Sacramente wird bei dem Minister bloß gefordert die Setzung der sacramentalischen Handlung als kirchlicher Uebung, oder nach dem Ausdrucke des Trient. Concils: »intentio saltem faciendi, quod facit ecclesia« [2]), unter welcher intentio nichts weiter als die freithätige Vornahme der kirchlichen Handlung ohne besondere hierauf Bezug habende Gesinnung verstanden werden kann, denn

1) Das Concil spricht bloß von facere, hat somit nur die äußere Handlung im Auge.

2) Da es eine sogar von Ketzern ertheilte Taufe für gültig anerkennt, so kann es zur Verrichtung eines Sacraments nichts weiter als den kirchlichen Act fordern.

3) Nur Gott ist es, der die sacramentalischen Gnadenwirkungen hervorbringt, daher kann hierin von der Meinung des Ministers Nichts abhängen.

4) Würde dieß der Fall seyn, so käme die Wirkung nicht mehr ex opere operato sondern ex opere operantis.

---

[1]) Sess. VII. de sacr. in gen. Can. 1. [2]) Sess. VII. de Sacram. Can. 11.

5) Dann müßte auch wegen der wirklich geschehenen gnadenvollen Verrichtung des Sacraments sowohl bei dem Spender als bei dem Empfänger die größte Ungewißheit und Unruhe eintreffen, indem man sich nie davon überzeugen könnte, ob auch die rechte erforderliche Meinung vorhanden gewesen war.

Demnach besteht das Sacrament gespendet von Einem, der von seinem Wesen und von seiner Wirksamkeit gar keinen oder einen durchaus irrigen Begriff hat, oder der sie als bloß äußere Ceremonien ansieht, oder der ihre innere Wirkung zurückhalten möchte, oder der ihre ganze Anordnung und Verwaltung als bedeutungs- und kraftlos bei sich verlacht und verwirft, wenn übrigens nur gethan wird, was die Kirche thut.

Daher kann aber auch eine im bloßen Spiele, im Scherze, in der Trunkenheit, im Wahnsinne, im Traumwandel verrichtete sacramentalische Handlung eine solche nicht seyn, weil sie entweder durchaus keine Beziehung auf die Kirche hat, und die Kirche so durchaus nicht handelt, oder weil von keiner Person, sondern nur von einer bloßen mechanischen Kraft die That herrührt.

Aus denselben Gründen gehört auch zur gültigen Verrichtung eines Sacraments weder Glaube noch Frömmigkeit des Ministers, denn

1) Das Sacrament wird schon durch die kirchengemäße Handlung gesetzt.

2) So wie nach Aussage der Schrift Menschen ohne Glauben an Jesus Dämonen austrieben Matth. VII. 22. 23., eben so können auch dergleichen seine Heilsmittel an Andere spenden.

3) Die Väter sagen ausdrücklich, daß die moralische Beschaffenheit der Personen auf die Wirksamkeit der Sacramente keinen Einfluß haben.

4) Die Kirche nahm die von Ketzern ertheilte Taufe als gültig an, verdammte auf dem Concil zu Constanz den Artikel Wiclefs: »Si episcopus vel sacerdos existat in peccato mortali, non ordinat, non conficit, non consecrat, non baptizat« [1]), bestimmte endlich auf dem Concil zu Trient: »Siquis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum, anathema sit« [2]).

[1]) Sess. XLV. [2]) Sess. VII. Can. 12.

Das Subject der Sacramente ist nach deren Verschiedenartigkeit der entweder noch kindliche oder zu seiner Vernünftigkeit schon gelangte, der gesunde oder kranke, der noch außer der Kirche oder schon in derselben sich befindliche Mensch.

Die innere Beschaffenheit desselben zum segenreichen Empfange der Heilsmittel kann im Allgemeinen in die Abwesenheit eines den Eingang der Gnade aufhaltenden Hindernisses gesetzt werden, wie das Concil zu Trient sagt, daß die Sacramente die Gnade mittheilen, den »non ponentibus obicem«. Wo nun solche Abwesenheit angenommen werden kann, ist bei obwaltender Nothwendigkeit oder Nützlichkeit das Sacrament nicht zu verweigern, weßhalb z. B. unmündigen Kindern die Taufe und Firmung, plötzlich Verunglückten, vom Bewußtseyn Verlassenen Sündennachlaß und Krankensalbung ertheilt wird. Der Mensch ist hier bloßes Gefäß, wohin sich die Gnaden des Himmels ergießen; wenn es nur nicht verschlossen, wenn es nur nicht unrein ist, so vermag es schon den kostbaren Schatz in sich aufzunehmen und zum Heile zu verwahren.

Die Wirkung der Sacramente ist keineswegs Tugend und Rechtschaffenheit oder Heiligkeit als moralische Güte, ja sie ist nicht einmal die Hilfe zu der allen Menschen aufgegebenen sittlichen Vollkommenheit, weil nicht alle Menschen dieselben Sacramente empfangen können, weil schon die allgemeine Gnade den Menschen bei seiner moralischen Ausbildung unterstützt, und Tugend ganz vorzüglich Frucht seines eigenen freien Strebens seyn soll; sondern die Wirkung der Sacramente ist neben und zur Tugend des Menschen noch etwas nach besonderen Bedürfnissen und zu besonderen Zwecken ihm von Gott unmittelbar Gegebenes, wodurch er diesem wohlgefällig und als Mitglied des Himmelreichs ausgezeichnet wird, oder die heiligmachende Gnade, sowohl in ihrer Thätigkeit als in ihren Wirkungen, und der innere Character.

Die heiligmachende Gnade ist daher nicht die tugendhaft machende, sondern sie ist vorzüglich entweder heilend in Uebeln, für die der Mensch kein Heilmittel hat und nach deren Heilung er seine Tugend erst beginnen kann, oder sie ist für gewisse Verhältnisse das Natürliche erhöhend, vergeistigend, verherrlichend, wodurch dann die Tugend des Menschen nur mehr Schönheit und Werth in den Augen Gottes bekommt.

Demnach ist die Wirkung der Sacramente Reinigung der Seele von Sünden, und Ausschmückung derselben mit einem himm-

lischen Gut; da aber solches der Geist wirket, so läßt sich als allgemeine Wirkung der Sacramente angeben die Mittheilung des hl. Geistes.

Dieses bei jedem Sacramente im Menschen wirksame Princip bringt die nach den verschiedenen Verhältnissen und Zwecken abzielende Heiligung hervor, als: die Wiedergeburt in der Taufe, die zweite Entsündigung in der Buße, die Besiegelung auf Christus in der Firmung, die wahrhaftige innigste Vereinigung mit ihm im Abendmale, die Seelen-Salbung in der letzten Oelung, die Geistes-Weihe in der Ordination, die Veredelung der Vereinigung der Gemüther in der Ehe, woher dann die Eine allgemeine Wirkung der Sacramente für jedes einzelne auch eine besondere wird.

Die Schrift nennt nur allein höhere übernatürliche Güter als Wirkungen der Sacramente, und wenn II. Tim. I. 7. „Nicht gegeben hat uns Gott den Geist der Trägheit, sondern der Stärke, Liebe und Nüchternheit" die Ordinations-Gnade gemeint wäre, so ist zu bemerken, daß es nicht so gerade hin heißt: die Stärke, Liebe und Nüchternheit, sondern: der Geist der Stärke —, wodurch der höhere Einfluß auf das menschliche Streben angedeutet wird.

Die Väter lassen von den Sacramenten nur Uebernatürliches und Ausserordentliches kommen, wie aus allen ihren Aeußerungen über die Wirkungen derselben ersichtlich ist. Man lese z. B. nur das von ihnen über die Taufe Gesagte.

Die Kirche auf dem Concil zu Trient erklärt: »Per quae (sacramenta) omnis vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur« [1]), wo unter justitia die nicht aus menschlichen Kräften zu erreichende Gott-Wohlgefälligkeit zu verstehen ist.

Nebst dem wurde noch als Wirkung einiger Sacramente erwiesen die Bezeichnung der Seele, welche von ihrer Rechtfertigung wohl zu unterscheiden und unverlierbar ist, wenn auch letztere verloren geht. Nach der ersten Wirkung ergreift nemlich der Geist den Menschen in Beziehung auf Gott und seine letzte Bestimmung, der seligen Vereinigung mit ihm, entfernend Alles, was dieser entgegensteht, verleihend Alles, was dieselbe fördert; nach der andern erfaßt der nemliche Geist den Menschen in Beziehung auf die eigene Anstalt des Himmelreichs auf Erden und auf die in derselben hinterlegten Güter und Verwaltungen, so daß die hiezu Aufgenomme-

[1]) Sess. VII. decret. de sacram. Prooem.

nen auch ein unterscheidendes Zeichen und eine besondere Befähigung erhalten, welche bleibend und unvertilgbar sind, weil sie der Seele zu ihrem ganzen künftigen Seyn eingeprägt und eingeimpft werden. Nach dem Röm. Katechismus macht der Character: »Tum ut apti ad aliquid sacri suscipiendum vel peragendum efficiamur, tum ut aliqua nota alter ab altero internoscatur«.

Die Wirkungs-Weise der Sacramente ist eine unmittelbare, d. h. die Wirkung erfolgt aus der gesetzten sacramentalischen Handlung, nicht aus der innern Thätigkeit des Verrichters oder Empfängers, nach der Schulsprache ex opere operato, nicht ex opere operantis *).

Schon die so eben besprochene Natur der sacramentalischen Wirkungen erweiset diesen Satz, denn diese als etwas Uebernatürliches fallen nicht in den Kreis der natürlichen Kräfte.

Die Schrift schreibt die Wiedergeburt dem Wasserbade, die Ertheilung des hl. Geistes und die Gnade des Vorsteheramtes der Hände-Auflegung zu; die Texte, wo sie auch den Glauben als heilbringend mit aufführt, Mark. XVI. 16. Joh. V. 15. wurden gehörigen Ortes schon ausgeglichen.

Die Väter lassen die von ihnen so hoch gepriesenen herrlichen Wirkungen der Sacramente unmittelbar aus ihrer Verrichtung hervorgehen.

Der durch alle Jahrhunderte diesen Handlungen beigelegte hohe Werth, ihre Geheimhaltung in den ersten Zeiten der Kirche, ihre treue Bewahrung bis auf heute zeigt den Glauben an ihre geheimnißvolle Wirksamkeit.

Das von der Beschaffenheit sowohl des Ministers als des Subjects der Sacramente Vorgebrachte besagen dasselbe.

Die Kirche auf dem Concil zu Trient: »Siquis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere: anathema sit« [1]).

Daher sind diese Wirkungen unrückhaltlich, unfehlbar und allgemein, weil sie von Gott selbst an ihre Zeichen gebunden sind, und diese ewig in seinem Reiche auf Erden fortbestehen sollen: »Siquis dixerit, bestimmt genanntes Concil, non dari gratiam per hujus-

*) Vergl. Von der Wirkungsart der Sacramente. Theol. Zeitschr. Bamberg v. B. 4. H. 1811.

[1]) Sess. VII. Can. 8.

modi sacramenta semper, et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiamsi rite ea suscipiant, sed aliquando, et aliquibus: anathema sit« [1]).

Hiedurch unterscheiden sich die Sacramente vom Gebete und jeder andern religiösen Handlung.

Aus dem Zwecke und den Wirkungen der Sacramente ergiebt sich ihre Nothwendigkeit, die entweder eine absolute oder relative ist, je nachdem sie als einziges Mittel zur Tilgung der von der Seligkeit ausschließenden Sünde, oder zur Aneignung einer dem Himmelreiche entsprechenden Vollkommenheit bestimmt sind. Die Kirche auf dem Concil zu Trient bemerkt hierüber: »Siquis dixerit, sacramenta novae legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint: anathema sit« [2]).

Noch begründen die Wirkungen der Sacramente auch die Eintheilung derselben

1) in solche, welche die erste Gnade, und in solche, welche die zweite spenden,

2) in die der Todten und in die der Lebendigen,

3) in wiederholbare und in unwiederholbare,

4) in absolut und in relativ nothwendige.

Endlich könnte hienach auch von verschiedenen Graden ihrer Würde und Erhabenheit die Rede seyn, wie gleichfalls das Trienter Concil erklärt: »Siquis dixerit, haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius: anathema sit« [3]).

Die heilige Zahl sieben ist die Zahl dieser geheimnißvollen Zeichen.

So viele ergeben sich aus den Schriften des N. B.

So viele weist die Ueberlieferung nach, deren Zeugen: die Väter, die bereits aufgeführten sieben Handlungen nicht nur Sacramente nennen, sondern auch mit dieser Benennung denselben Sinn verbinden, den sie bei Taufe und Abendmahl annehmen; auf solche Weise nennt Cyprian die Confirmation S. 160, P.

[1]) Sess. VII. Can. 7. [2]) Sess. cit. Can. 4. [3]) Sess. cit. Can. 3.

Innocenz die Krankensalbung S. 286, Augustin die Ordination S. 359, und die Ehe S. 384 Sacrament. Wenn sie daher je zuweilen besonders Taufe und Abendmal als Sacramente aufführen, so thun sie dieses nur wegen der ihnen zukommenden Allgemeinheit und Nothwendigkeit.

So viele finden sich bei allen christlichen Secten im Orient vor, welche, zum Theile schon im V. Jahrh. von der Römischen Kirche getrennt, die Behauptung, als habe diese erst in späteren Zeiten die Sacramente vervielfältigt, der Unwissenheit und Falschheit bezüchtigen.

So viele stellt die Kirche auf, nemlich gemeinsam mit den Griechen auf dem II. Concil zu Lion im J. 1274 (oben S. 149) und auf dem zu Trient: »Siquis dixerit, sacramenta N. T. non fuisse omnia a J. C. D. N. instituta, aut esse plura vel pauciora quam septem, videlicet: Baptismum, Confirmationem, Eucharistiam, Poenitentiam, extremam Unctionem, Ordinem et Matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum: anathema sit« [1]).

Auf solche Weise entsprechen diese sieben Ausflüsse der ewigen Liebe zur Bewerkstelligung der religiös-moralischen Schöpfung den sieben göttlichen Aeußerungen bei der großen Weltschöpfung; diese sieben erhellenden und erwärmenden Lichter im Heiligthume der Kirche den sieben Lampen auf dem siebenarmigen Candelaber im Allerheiligsten der Stiftshütte II. Mos. XXV. 31.; diese sieben den Dom des Felsengebäudes bis in den Himmel tragenden Pfeiler den sieben von der Weisheit ausgehauenen Säulen zu ihrem Palaste Sprüchw. IX. 1.; diese sieben die Macht und Heiligkeit Gottes ausstrahlenden Potenzen auf Erden den sieben Geistern im Himmel, die im Angesichte seines Thrones von Johannes geschaut Offenb. I. 4. und in die ganze Welt ausgesandt wurden IV. 6.

Noch erscheinen die Sacramente nach dieser Zahl sehr zweckmäßig auf die mancherlei Verhältnisse des menschlichen Lebens berechnet. Sie weihen den Eintritt in dasselbe und erleichtern seinen Ausgang; sie kräftigen und stärken im Laufe seiner Bahn; sie erheben vom schlimmsten Falle auf derselben; sie heiligen den zur Erzeugung der irdischen Wanderer verordneten Stand und bestellen das Amt zur Förderung derselben nach ihrem höchsten Ziel. Die Schönheit und Vortrefflichkeit solcher Einrichtung strahlt jedem klaren

[1]) Sess. VII. Can. 1.

Geiste entgegen, weßhalb sie auch selbst von Auswärtigen anerkannt und gepriesen wurden, wie solches Göthe [1]) gethan hat.

Schlußbetrachtung.

Wirft man nun wieder am Ende einen Blick auf den Menschen, begriffen im Himmelreiche nach seinem zweiten Momente der Weihe; so erscheint er angethan mit dem Kleide einer höheren übernatürlichen Heiligkeit, ähnlich den seligen Geistern, die vor Gottes Angesichte walten.

Durchbrochen, niedergerissen ist die eherne Mauer, welche Sünde, Teufel und Tod vor Gott, dem Himmel und dem ewigen Leben aufgethürmt hatten; der Mensch kann nun zu denselben wieder gelangen: er ist erlöst.

Zum Gelangen dahin verhilft ihm Gott selbst auf eine außerordentliche Weise. Ganz einfache, äußerlich bedeutsame, innerlich kraftvolle Mittel sind es, durch welche er jedes ungöttliche und sündige Wesen in ihm vernichtet, und ein neues, heiliges Gebilde schaffet. Wie die Himmlischen, die frei sind vom Bösen, wird auch er gereinigt von jeder Sünde. Wie die Himmlischen, die durchdrungen vom Geiste Gottes für immer die Seinigen bleiben, so wird auch er erfüllt vom Geiste des Vaters, um auf ewig nur ihm anzugehören. Wie die Himmlischen, die Gottes Wesen heller schauen und seliger genießen, als die Irdischen, erfreut sich auch er des Abglanzes der ewigen Herrlichkeit in seiner Nähe und eines wahrhaftigen Genusses des höchsten Gutes. Wie die Himmlischen, die wegen ihrer von aller groben Materie und fleischlichen Lust freien Natur nicht heirathen, wird er in Vollziehung dieses Actes so vergeistiget und verkläret, daß hiebei alles Niedere und Thierische wie untergegangen zu seyn scheint. Wie die Himmlischen endlich, die nie erkranken und nie sterben, wird auch er wider Krankheit und Tod so gekräftigt, daß er sie, das Fürchterlichste für den sinnlichen Menschen, dennoch nicht fürchtet, sondern obgleich von ihnen angegriffen und anfgezehrt, mit neubelebtem Geiste durch sie bis zur letzten und höchsten Vollendung hindurch durchdringet.

[1]) Aus meinem Leben Dichtung und Wahrheit. Zw. Thl. Tübingen, Cotta, 1812.

So ist zur Erleuchtung des Menschen auch noch dessen Heiligung gekommen; so ist er nun wohl wie Einer der Himmlischen geworden; so ist nun wohl auf Erden ein Himmelreich gestiftet; so ist das Höchste erreicht. Halleluja!